

وقت الاختیار

اُردو شرح

وقت الاختیار

و ۸۴۶

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر فاضل دیوبند و تفسیر مولانا امجد علی دہلوی

جلد اول جلد دوم

قدیمی گنج خانہ

مقابل آفریقا کراچی

فُوتُ الْاِخْبَارِ

شرح اُردو

نُفُوسُ الْاَقْلَامِ

تَالِيفَ

حَضْرَتُ مَوْلَانَا جَمِيلُ اَحْمَد صَا سَكْرُو دَوِي سَاذِ حَدِيثِ وَ تَفْسِيرِ الْعُلُومِ دَيُونِ بَنْدَر

جلد - اوّل



مَدِي كِتَبْ خَانَه - آرام باغ - کراچی

حق اشاعت

حسب اجازت حکومت سندھ پاکستان

No: DPR/2(RP)/92/13

KARACHI, DATED 12-2-1992

نام کتاب _____ "قوت الاخبار" شرح اردو نور الانوار
مصنف _____ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
تعداد _____ ایک ہزار
پریس _____ احمد پرنٹنگ کارپوریشن کراچی سن اشاعت _____ ۱۹۹۲ء

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

۲۴۷۵۵۴
مکتبہ البلاغ دیوبند

Ref.....

Dated.....

رائع اور مفید علمی و ادبی (استاذیت و تفسیر دارالعلوم دیوبند)
نے اپنی نگاشت قوت الاخبار شرح اردو نور الانوار اند فیض سبحانی اردو شرح نسخہ الحامی
از دیوبند اس مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی اس اب میں نے پاکستان
میں مذکور جلالہ مذکور کتابوں سے جملہ دائمی حقوق جماعت و اشاعت
جناب سراج محمد کاکہ قیدی کتب خانہ آرام باغ کراچی و دیوبند میں اس
سلسلہ میں رشتہ دارانہ حقوق (ذاتی و عہدگی) نہیں نے پاکستان میں کسی
ادارہ و ادارہ سے ذریعہ مذکور کتابوں کی جماعت و اشاعت سے مستثنیٰ
کوئی معاوضہ نہیں کیا ہے لہذا اس کے لئے ان کتابوں سے تمام حقوق اشاعت
پاکستان میں ہمیشہ سے محفوظ قیدی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو حاصل ہو گئے
یہ معاوضہ میرے استاد ذیل حق قوت الاخبار شرح اردو نور الانوار
دارالعلوم دیوبند سے کوئی معاوضہ نہیں کیا گیا ہے

محمد رفیع

28-1-92

خزینہ
28/1/92

فہرست مضامین قوتِ بخیر شرح اردو نور الانوار جلد اول

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۹۳	تیسری تفریح "بطلان شرط الطہارت" فی آیت الطواف	۵	تقریب حضرت شاہ صاحب مدظلہ
۹۵	چوتھی تفریح "بطلان تاویل القرور بالا طہارت"	۶	پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی
۱۰۱	چار اور تین تفریحات کے درمیان امام { شافعی کی طرف سے دوا اعتراض اور ان کا جواب }	۱۰	قوتِ الاخیار کا مقدمہ
۱۱۲	پانچویں تفریح "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع"	۱۲	نور الانوار کا خطبہ
۱۱۴	چھٹی تفریح "وجوب ہر المثل بنفسی العقد" فی المفوضۃ	۲۲	نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ
۱۲۰	ساتویں تفریح "کان المہر مقدراً شرعاً"	۲۵	ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام
۱۲۳	امر کی تعریف اور فوائد قیود	۲۹	صراطِ مستقیم کے مصداق کا بیان
۱۲۴	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص { کا بیان -	۳۲	خلقِ عظیم کا بیان
۱۳۶	امر کا موجب وجوب ہے	۳۸	اصول فقہ کی تعریف اور موضوع
۱۴۰	دلائل وجوب کا بیان	۳۹	اصول شرع تین ہیں
۱۴۲	اباحت اور رندب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۴۴	اصول ثلثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر
۱۴۹	امرت کو امر کا احتمال رکھنا چہ یا نہیں	۵۰	ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر
۱۵۵	تکراہ کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۵۳	کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود
۱۵۹	اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور اسم تکراہ کا احتمال نہ رکھنا	۶۱	قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تہمید
۱۶۳	حکم امر کی قسموں { کا بیان -	۶۶	تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان
		۷۸	تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم
		۸۰	خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظیریں
		۸۵	خاص کا حکم
		۸۸	خاص کے حکم پر پہلی تفریح "الما فی التعلیل بامر الرکوع"
		۹۰	دوسری تفریح "بطلان شرط الولازم والترتیب"

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۱۵	نہی کی تعریف اور اقسام کا بیان	۱۶۸	لفظ ادا اور لفظ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے۔
۳۲۵	افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نہی کا بیان	۱۷۲	وجوب قضاء کا سبب ہی، جو وجوب ادا کا سبب ہے
	امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع کا سبب ہوتا ہے نفیحات کا بیان۔	۱۷۶	امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اس کا جواب۔
۳۳۲	عام کی تعریف اور اس کا حکم	۱۸۰	ادا کا کل، ادا کا قاصر اور مشابہ بالقضاء
۳۵۲	عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے		ادا کا کل، ادا کا قاصر اور مشابہ بالقضاء حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں۔
۳۵۸	ایسے دو عام جن میں امام شافعی نے امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔	۱۸۶	قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور رسم ان کی نظیروں کا بیان۔
۳۶۵	عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	۱۹۳	نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے
۳۷۳	الفاظ عموم کا بیان	۱۹۹	قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں
۴۰۰	کلمہ من اور ما کا بیان	۲۰۴	امام ابو حنیفہ کے قول "وہو السابق" پر رد و تقریریں
۴۰۹	کلمہ کل کا بیان	۲۱۰	صرف وجود مالیت کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تقریریں۔
۴۱۳	کلمہ جمیع کا بیان		حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان
۴۱۸	نکرہ تحت النفی کا بیان	۲۱۶	قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان
۴۲۵	نکرہ موصوفہ کا بیان		مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان۔
۴۳۴	تعریف باللام کا بیان	۲۲۴	امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان
۴۳۹	نکرہ اور معرف ایک مقام میں واقع ہوتا تو اس کا بیان		امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان
۴۴۵	منتهی تخصیص کا بیان	۲۵۹	امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان
۴۵۱	مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۲۶۵	امر مقید کی دوسری قسم کا بیان
۴۵۴	مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا ہے	۲۶۸	امر مقید کی تیسری قسم کا بیان
۴۵۷	مؤول کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۲۷۴	امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان
		۲۸۵	کفار مامور بہ اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں

تقریباً شیخ الحدیث رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان البوعظیم بن جابر محدث کبیر استاذ الاساتذہ حضرت مولانا فیض شاہ ضاد امت کا تہم صد المدینہ العلم دینو

علمی دینی میں فقہ و اصول فقہ ہمارے علم میں سے ہیں اصول فقہ کی حیثیت اور فقہ اس کی جڑ سے تعلق رکھنے والا تناور درخت ہے قرآن حکیم نے حرام و حلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ اجمال اشارے دیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلات کی وضاحت اجمال کی تفصیل کی آپ کے عہد مبارک میں آپ کی کتابت مبارک جمع تھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قدس صفا صبار آپے رجوع فرماتے بلکہ احادیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہر طیب و بلد حبیب زادہ اللہ شرف سے دور دراز مقامات پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ جہل کر دیا یا حبیب پہنچے اور چند دقیقوں میں ان کا مسئلہ حل ہو گیا اس وقت نہ فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصول فقہ کو مدون کرنے کی حاجت اگرچہ سانس نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ نہالی رکھی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کیے بغیر اسکی مضبوط تشکیل بعد ہی کے ادوار میں ہوئی، مشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم میں اور رؤسنا اصول فقہ میں زکریا رات الشافعی الامام لیکن اسے مخالفہ عامۃ اللہ و دہی کہا جائیگا یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصول فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو فخر اس حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمۃ نے اصول فقہ کو باطنی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابل قبول ہو سکتا ہے ہندوستان نے اپنے عہد قدیم میں فخر و زکا را شخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون تھا فقہ اللہ بغفرانہ صاحب نور الانوار بھی ہیں عہد عالمگیری کا یہ نابغہ و زکا را المناہ کی شرح کیلئے کلمہ ٹھاتا ہے تو بغیر مراجعت کتب الیسی فاضلانہ شرح قلم سے تیار ہوئی جسے درس نظام میں ممتاز حیثیت اور اصول فقہ کی بنیاد کی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صاحب کا یہی شاہکار و عہد حاضر کے زیوں بہت طلبا کیلئے اس وجہ قابل حل رہا کہ اس کا کوئی مبسوط و مفید میل سامنے نہیں تھا۔ اسی فی الشرح جناب مولانا جمیل احمد رضا القاسمی استاذ حضرت تفسیر مدار العلوم (وقف) جو زمانہ طالب علمی میں مستعد و بعد تدریس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے اگر انکی خوبی استعداد و بینشال صلاحیت تعلیم کی بنا پر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شریک زمرہ اساتذہ دارالعلوم کیا اور جب بونہی رونا گوار کیا بنا پر دارالعلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور بفضل اللہ و خیر اللہ و خیر اللہ و خیر اللہ وقف دارالعلوم کے امن میں آج بھی وہی تو وہی دارالعلوم اس ادارہ سے وابستہ ہو کر ان حق پرستوں کے گروہ میں شامل ہوئے جنہوں نے مصداقاً و مثلاً کے باوجود حق کی تائید و نصرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج ممدوح وقف دارالعلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن کے اس دانشگاہ کا امتیاز قائم ہے موصوفے نور الانوار کی تشریح و تہلیل کیلئے ناوارالاجو کا زامہ نام کام دیا اس ذرہ بے مقدار نے جس جہت مطالعہ کو کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تامل نہیں کر سکتا تشریح و تہلیل اساتذہ کیلئے رہنما طلبا کیلئے راہبر راہ علم کیلئے کیمیا کے سعادت اور رابا ب فضل کیلئے رستان علم و معرفت ہے مولانا کے محترم سے صرف تالیفات ہی عرض کر سکتا ہوں کہ اس کا راز تو آید و دوران جہنمی کند موصوفہ و ملا یہ بھی تفصیل تشریح پیش کر کے حلقہ علم سے اپنے کمال لای علی کا لہا منہا چکے۔ اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل ہوگی لاریب کہ وقف دارالعلوم کے مخاخر میں علی کا زامہ میں بہا اضافہ ہے جس پر سرور دل و دماغ مولانا کیلئے ہرگز مبارکباد و تحفہ دعا کے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے وقف دارالعلوم کی عظمتوں کی طلب اور فتنوں کی چاہ ہے۔

انظر شاہ

خادم المدرسین بدارالعلوم وقف بین العتائین ۵ شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صانڈوی زادہ اللہ علما وفضلاً استاذ حدیث
جامعہ کاشف العلوم چھٹمیلیور ضلع بہار نیپور

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور دین و شریعت ایک جامع دستور ہے۔ اس میں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی و مادی دور اور شینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن وحدیث کے معطر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت و انقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد و لادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بد قسمتی سے اس کے حصّہ میں ابتداء کسی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرانوردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت و مجاہدات کا آخری باب غار ورا اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش و جستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصّہ میں ابتداء اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین و شریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت و مادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کی بقا و حفاظت اور اس کی ترقی و تعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفہ الہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جس قدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات و تغیرات اور تصرّفات و تاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھو کھارو یفار مروں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تو رات جل جل کر خاک ہو گئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کر کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں

برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل ہی کھوکھلا کر ڈالا۔ زروشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہو گیا، اب صرف گاتھا کا ایک حصہ بچا کھجارہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا، اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے نسخ ہو کر رہ گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن و اسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی و محفوظ رہے گا اس کی بقا و حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد ہے..... وَرَأَيْتَهُ لِكِتَابٍ عَزِيزٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ؕ

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے جو وہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے، آج بھی اسکی اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنا تمدن و کلچر ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کی گئی، آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام آپ ہی سے رجوع کرتے ہیں ہر قسم کے سوالات و جوابات، استفتاء و استفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آتی، عقائد و احکام، عبادات و معاملات، معاشرت و تمدن، اور ثقافت و اخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوتی تو پروانہ و اصحابہ کرام خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس ابدی صداقت کی جامع تشریح فرمادیتے اور مکمل ضابطہ اخلاق کا درس دیدیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قطعاً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا تب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی ضرورتوں نے نئے مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے اسے تیز سے تیز کر دیا، اس وقت نبض شناس اور اپنے دور کی عبقری و نابغہ روزگار شخصیتوں نے قرآن و سنت کے تحت علوم و فنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث و قرآن کی حیانت و حفاظت اور حال و مستقبل کے پیش نظر ”تفسیر، اصول، تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ، بلاغت و معانی، نحو، صرف، عروض و قوافی اور تجوید و قرأت وغیرہم“ علوم مدون کئے جن میں قرآن و سنت ان کی مہمنا رہی اور خلوص و صداقت ان کا شعار۔

انھیں علوم و فنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن و حدیث سے استنباط و استخراج مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہو سکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔ مؤرخین و اصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کر نیکانہ انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل،

سب سے پہلے ایک عظیم و بالغ نظر شخصیت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے منضبط کئے، پھر آپ کے لائق و ہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم و عمل اور زمین و فکر کی قدآور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش و تحقیق و اجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ بیابانی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کر کے لعل و جواہر نکالے ہیں، اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قدآور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق و تدقیق کے امام اور مستند علم و فضیلت کے تاجدار حافظ ابوالبرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ المنار کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی، اور کلام کی جامعیت میں آپ کو امتیاز حاصل تھا، المنار میں اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخل درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شروح و حواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات وجود میں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، صوفی و مرناس، فقیہ دوران اور مفسر ملت ملا جوئے نے جوشاء مالگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت اہمیت اور گوناگوں خصوصیتوں کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے، اور اسی وقت سے مصنفؒ کی شرح "کشف الاسرار" کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل و احسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث و تفسیر وقف دارالعلوم نے اپنی گوناگوں تدریس و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل تر عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیسا تھا اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں

ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلطی سے مغلطی مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ آنحضرت کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاخیار" بھی قبول عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق و نظر، مدارس کے عام طلبہ و اساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیت عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشہ آخرت بنائے۔ آمین اللہم آمین۔

محمدناظم ندوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

منار اور نور الانوار متن و شرح دونوں اصول فقہ کی کتابیں ہیں اور فن اصول فقہ سے پہلے کم از کم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہے (۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقہ (۵) ماتن اور شارح کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض و غایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عجت اور بیکار چیز کو طلب کرنے کا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتا ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”کلام الملوک ملوک الکلام“ بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت و باعظمت ہو گا اسکا کلام بھی اسی قدر وسیع اور با وزن شمار ہو گا۔

تعریف کہتے ہیں ”ما بین بر حقیقۃ الشئ“ کو یعنی تعریف وہ شئی ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے اور موضوع ”ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ“ کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن کے اندر بحث کی جائے اور غرض کہتے ہیں ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ تدوین ہنشر اور یکبھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہر حال اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ اصول کی جمع ہے اور لفظ اصل متعد

معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ" یعنی آیت آتوا الزکوۃ وجوب زکوۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے اولہ تفصیل سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہیکہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے دوسری چیز اصول فقہ کی غرض دنیاوی احکام شرعیہ کو اولہ تفصیل سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض نایاب تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع، اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصول فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہیکہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا

فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہر حال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل و احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا خلاصہ یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصل فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

چوتھی چیز تدوین اصول فقہ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ جو علم فقہ کے مدون اول ہیں جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز مآثر اور شارح کے حالات زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابوالبرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافات ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابوالبرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبد اللہ کدری، حمید الدین الضری اور بدر الدین خواہر زادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور و معروف ہیں، آپ کی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب و عجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر "منار" دراصل اصول فخر الاسلام بزدوی اور اصول شمس الائمہ شری کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوی ہی کی ترتیب و تعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود مآثر نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سند ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۱۲۸۵ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلمہ
آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی (ولادت ۱۲۸۵ھ
وفات ۱۳۴۵ھ) ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گزرے ہیں نسفی کی نسبت
کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہو جاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کر دی گئی ہے۔

شرح و شرح ۱۳۰۰ھ
نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید
ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملا جیون کے لقب سے جانتے

ہیں، آپکا سلسلہ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے
پھر آپکا خاندان ہندوستان میں اگر مضافات لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ امیٹھی میں آباد ہو گیا ہیں
۱۳۰۰ھ میں آپکی ولادت ہوئی، انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کر لیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے
علوم وفنون کی تحصیل کیلئے اطراف و اکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورو
میں ملا لطف اللہ کوروئی سے اپنے سند فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں
طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدر دانی کی اس کشش نے آخر ملا جیون
کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالات ظاہری و باطنی سے متاثر ہو کر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور
آپ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام
کا لحاظ رکھتے تھے، ملا جیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوکربان
تھے لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سن کر یاد کر لیتے تھے اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے
مشرق ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ ساکنے اندر نور الانوار جیسی
اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات
الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہل علم کی نظر میں بہت مقبول ہے ۱۳۱۵ھ میں دارالسلطنت
دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش امیٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہ

جمیل احمد غفرلہ

مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفَقْهِ مَبْنٰی لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَ اَسَاسًا لِجِلْمِ
الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَلَّوْهَا مُوْتَقَّعًا بِالْبَرَاهِیْنِ وَالْاَدْلَالِ وَمَوْشَحَةً بِالْحُبْلِ وَ
الشَّمَائِلِ وَالصَّلَوٰةِ وَالسَّلَامِ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَ اَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَوْبَادِ الْمَتِّیْنِ وَ رَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی اَعْلٰیٰ
وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَ الْبَقَیْنِ وَ عَلٰی اٰلِهِ وَ اصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ وَ تَابِعِهِمْ
وَتَبِعَهُمْ مِنَ الْاٰیْمَةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد
اور علم حلال و حرام کیلئے اساس قرار دیا ہے۔ اور شرائع و احکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم
اور ادلہ عقلیہ و نقلیہ سے آراستہ کیا، اور درود و سلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ
علیہ وسلم پر جنہوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں، اور علماء و شریعت کو مضبوط تائید
سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح
کی شہادت دی، اور آپ کے اہل بیت اور صحابہ پر (درود و سلام) ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ
دکھائیوائے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں
سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف،
(۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے
”حمد“ کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی
تعریف یہ ہے ہو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ او غیر ما۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور
ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثناء کے تین
معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا
اُحْصٰی ثناء علیک انت کما اُتِیْتَ علی نفسک (ترجمہ) میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں
جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے

معنی ہوں گے میں آپکی صفات کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث ”مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ“ ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنتیم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا ٹکرا ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہو گا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد باللسان کا ذکر کرنا ٹکرا محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہیکہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا ہے، اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر

رہ گئے اور ثناء کے معنی مطلقاً ذکر رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید بکار نہ ہو گا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہو گا کہ تعریف حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہو گا۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ اپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ لفظ ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضہ والاعلام مع شعور و فیض و ارادہ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کر نیوالے کو اس کا شعور و ارادہ بھی ہو۔ اور لسان کے معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور و ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔

تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذات متصف ہو سکتی ہیں، اسی طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں، جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کی جاتی ہے، افعال غیر اختیاری پر نہیں کی جاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ، قدرت، علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالا اختیار صادر ہوں یا بالا اضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہر ایک صفات ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالا اختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریف حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتح کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمہ کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعال اختیار یہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ ”افعال“ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں ”فعل ینبی عن تعظیم المنعم“ یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے ”صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبده الی ما خلق لاجلہ“ یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے ”حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضرور مدح ہی نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مدحت، خالد علی حسنہ، تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدت خالد علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم و خصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا مورد صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا مورد اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا ”آپ کا شکریہ“ یہاں حمد بھی پائی

گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے دوسرا مادہ جہاں حمد پایا جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کہے بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کر دی، یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہارِ نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ الف لام کی اولاد و فسیں ہیں (۱) اسی (۲) حرفی۔ الف لام اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے، پھر الف لام حرفی کی دو فسیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اُعلام پر داخل ہوتا ہے جیسے الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، پھر الف لام غیر زائد کی چار فسیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغرائی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرفی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخل یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخل افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخل نفسِ حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخل افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخل ہوں گے یا بعض افراد مدخل ہوں گے، اگر تمام افراد مدخل ہوں تو الف لام استغرائی ہوگا اور مدخل بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال ”الرجل خير من المرأة“ میں الرجل اور المرأة کا الف لام ہے، استغرائی کی مثال ”ان الانسان لغير خسر“ میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال ”أخاف ان ياكله الذئب“ میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال ”فعصى فرعون الرسول“ میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغرائی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنسِ حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغرائی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد ذاتِ باری کیلئے مختص ہیں کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطا کر نیوالا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلا واسطہ ہوا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وما یکمن نعمۃ فمن اللہ“ تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ ”اللہ“ لوگ جس طرح ذاتِ باری اور صفاتِ باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدام و فلاسفہ دوسرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر حضرت اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم شتق

ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ السریانی زبان کا لفظ ہے علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجع قول یہ ہے کہ "الله" اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ "الذی" اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جز تام نہ ہوتا ہو۔ "جعل" بمعنی صیر، متعدی بدو مفعول ہے، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے۔ "اصول الفقہ" اصول فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے، اور حد لقی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ "اصول" اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً "چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں" اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) "راج" جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقہ" یعنی استعمال میں حقیقت راجع ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ" یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) "استصحاب" استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے "طہارۃ الماء اصل" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

"فقہ" احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے، اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے، اور اصول فقہ کی حد لقی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی

جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ "شرائع" شریعت کی جمع ہے "شریعت اس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہو ہے یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعہ ہیں۔ "احکام" حکم کی جمع ہے "حکم" باری تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے افعال کیساتھ اقتضاء یا تخییر متعلق ہو، اور کبھی باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے بھی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ "اساس" بنیاد۔ موثقتہ "مصدر توثیق" محکم اور درست کرنا۔ "براہین" برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو۔ "دلائل" دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، براہین کے بعد دلائل کا ذکر ایسا ہے جیسے خاص کے بعد عام کا ذکر کیا جائے، یہ بھی کہا گیا کہ براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ "موشحہ" مصدر توشیح؛ حائل پہنانا، آرائش کرنا۔ "حلی" حاو کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یاد کی تشدید ہے، حلیۃ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور "شمائل" شملتہ کی جمع ہے، عادت، خصلت۔ ممکن ہے حلی سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں، اور شمائل سے مراد دلائل شرعیہ نقلیہ ہوں۔ "والصلوۃ" لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں اول جہور کا دوم زحشری کا۔ جہور یہ کہتے ہیں کہ صلوۃ، بفعلة کا وزن ہے اسکی اصل صلوۃ ہے واو متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واو کو الف سے بدل دیا صلوۃ ہو گیا جس طرح زکوۃ کی اصل زکوۃ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوۃ ہو گیا گمران دونوں کو تفہیم کی بنا پر واو کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واو اس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوۃ، صلی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسے حدیث "اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصلي" میں "فلیصلي" فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلا نیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالت افطار ہو تو بلا نیوالے کیساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلا نیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعا کردو۔ اسی طرح آیت "صلی علیہم ان صلاتک سکین لہم" آپ ان کیلئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعا کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیوں کہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زحشری یہ کہتے ہیں کہ صلوۃ کا فعل صلی صلا سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی

ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکان مخصوصہ یعنی "نماز" سرین کی تحریک کو شامل ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمت کاملہ ہے، اور صلاۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃ مؤمنین سے مراد طلب رحمت اور دعا ہے، اور صلاۃ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیدنا" لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃ، سیادہ ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے "اَنَا سَيِّدُ الْوَلَدِ آدَمَ" اور اپنے سوا کیسے بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کے باریہیں "سید الشہداء حمزہ" مروی ہے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے باریہیں "سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمہ" مروی ہے، اور حسین کے باریہیں "سید اشباب اہل الجنۃ الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور آل کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سید کہا جاتا ہے۔ "محمد" محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، "رسوم" سے مراد رسوم شرع ہیں اور "یوم الدین" سے مراد یوم جزا یعنی قیامت کا دن مراد ہے "ایدا العلماء" تائید، تقویت۔ اللہ توفانی، قوت۔ متین مرتفع، مستحکم اور مضبوط۔ اعلیٰ علین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہی عرش اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلی آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اھیل آتی ہے بہر حال اہل کے ہاؤ کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اول ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافت دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافت اخروی ہو جیسے آل محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ غنیمت سے حصّہ مقرر ہے، روانض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہؓ، علیؓ، اور حسینؓ ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا صحب (بکسر الجاؤ) کی جمع ہے جیسے انہار، نمز کی جمع

ہے یا صَحْبُ (بسکون الحاد) کی جمع ہے جیسے اُنہار، نہر کی جمع ہے، یا صَحْب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالتِ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی، جس نے صحابی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”کلّ امرئ منکم بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فهو ابر“ اور ایک حدیث میں ”بسم اللہ کی جگہ“ بحمد اللہ فہو اقطع واجزم“ ہے نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتدا کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتدا کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول واقع کرنا۔ اور سب سے اول ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں، (۱) ابتدا حقیقی (۲) ابتدا اضافی (۳) ابتدا عری۔ ابتدا حقیقی کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتدا اضافی کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتدا عری یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہو اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتدا ابتدا حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتدا ابتدا اضافی پر محمول ہے، اور یا دونوں ابتدا عری پر محمول ہیں کیوں کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَجْزَلُ كِتَابِ الْأَصُولِ مَنَّا وَعِبَارَةً وَاشْمَلَهَا نَكَلًا
وَدِرَايَةً وَلَمْ يَسْتَغْلِ بِحِلْمٍ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ
يَعْصِمُوا عَنِ النَّسْيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُحْتَصِرَةٌ مُخَلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَ
بَعْضُهَا مَطْوَلَةٌ مُخَلَّةٌ فِي دَرْكِ الْمَارِ قَدِيمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي أَنَّ أَشْرَحَهُ
شَرْحًا يَحْتَلُّ مِنْهُ مُخَلَّاتُهُ وَيُوضِّحُ مُشْكَلَاتُهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْإِعْذَارِ وَالْجَوَابِ
لَا ذِكْرَ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْإِضْطِرَابِ لَمْ يَتَّفِقْ لِي ذَلِكَ إِلَى مُدَّةٍ لَكِنَّا
الْمَشَاغِلَ وَضِيقَ الْحَامِلِ فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُتَوَسِّرَةِ وَالْبَلَدَةِ الْمَكْرُمَةِ
فَقَرَأْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ بَعْضَ خَلَالِي وَخَلَصْتُ إِخْوَانِي مِنَ الْخُطْبَاءِ الْمُعْظَمَةِ

لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ فَأَقْرَحُوا بِهَذَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَ وَالْمُخْطَبُ الْجَسِيمُ وَ
حَكَمُوا عَلَى جَبْرًا وَلَعَزَّيْتُ كَوَالِي عُدَّتْ فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَا مَوْلَاهُمْ وَدَاجِحِ
مَسْئُولِهِمْ عَلَى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهِ إِلَيَّ مَا قِيلَ أَوْ
يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِلِکْتَابِ نُزُولِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَاسِرِ وَاللَّامِ الْمَوْقِفِ فِي الْبَدَايَةِ وَالنَّهَايَةِ
وَهُوَ حَسْبِي لِلْسَّعَادَةِ وَالْهُدَايَةِ وَالْمَسْئُولِ عَنْهُ أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ
وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

(ترجمہ) : حمد و صلاۃ کے بعد! چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں تمن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر، اور نکات و درایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور ان شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں ایک صاحب بھی صحیح طور پر (ح) کتاب کے کام میں مشغول نہ ہو سکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہوا اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مغل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اتنا دینے والی (ثابت) ہوئیں، اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں، اور اعتراض و جواب کے تعرض کے بغیر اور شراح متقدمین سے صادر ہوئیوالے خلل اور اضطراب کا ذکر کے بغیر اس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہو جائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھ کو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض اجاب و مخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انھوں نے (مجھ سے اس قسم کی شرح لکھنے کے) عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی، اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا، پس میں ان کی آرزوئیں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو با مراد بنانے میں اعتراض و جواب کی طرف توجہ کے بغیر اسی کے مطابق لگ گیا جیسا کہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے، اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا، اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطا کرے والا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(تشریح) : لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں،

ظرف زمان کی مثال "الغد بعد ایوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "ایوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ پہلے ہے، اور ظرف مکان کی مثال "داری بعد دارک" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ "داری قبل دارک" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیانسیا ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوازل ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں، اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں، اور اسما کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہذا ان کو معرب ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مبنی، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہیئے تھا، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحركات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہیئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور سکون، مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا تیسرا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہو گئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے تعقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔ "منار" نور الانوار کے متن کا نام ہے۔ اوجز از وجز اسم تفضیل، نہایت مختصر اور بلیغ کلام۔ متن۔ پشت، بلند اور سخت جگہ۔ "متن" مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو۔ "نکتہ" واحد نکتہ، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو۔ "مملکہ" از املال۔ رنج میں ڈالنا، آسانا۔ "مارب" واحد مارب۔ حاجت، مطلب۔ "خلال" واحد خلیل۔ سچا دوست۔ "خلص" خالص دوست۔ "خطباء" واحد خطیب۔ مقرر، زباں آور۔ "المنیف" عالی، بلند۔ "اقتراح" چاہنا، طلب کرنا۔ "خطب جسیم" کار عظیم۔ "اسعاف" ضرورت

پوری کرنا، "انجام" بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا کہ متاثر اصول فقر کی کتابوں میں متن کے اعتبار سے بہت عمدہ اور مختصر اور باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی، اور ہم سے پہلے کے شارحین میں سے اولاً تو کوئی صحیح طور پر حل کتاب کے کام میں مشغول ہی نہ ہو سکا، اور اگر مشغول ہوا بھی تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکا، کیونکہ بعض شرحیں غایت درختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں غیر مفید ثابت ہوئیں اور بعض میں طوالت اتنی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے اور مجھے پہلے سے اس بات کا خیال تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں، اور اس کے مشکل مسائل کی ایسی توضیح کروں جس میں اعتراض و جواب کی بھرمار نہ ہو۔ اور نہ اسمیں شتراح متقدمین کی ان خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر ہو جن کی وجہ سے مطالب کے سمجھنے میں خلل واقع ہوا اور عبارتوں کی سلاست میں اضطراب ظاہر ہوا، لیکن مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ حسن اتفاق سے میرا جانا مدینہ منورہ ہوا تو وہاں بعض دوستوں نے اس کتاب کی شرح لکھنے کی درخواست کی اور مجھ پر اس قدر جبر کیا کہ میرا ایک عذر بھی قابل قبول نہ ہو سکا تو میں نے ان کی درخواست قبول کی اور مذکورہ شرح لکھنی شروع کر دی، دوران تشریح اس بات کا خیال رکھا کہ زیادہ قیل وقال اور اعتراض و جواب نہ ہو۔ میں نے اپنی اس شرح کا نام "نور الانوار فی شرح المنار" تجویز کیا، ابتداء اور انتہا میں اللہ ہی توفیق عطا کرے بیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کر لے، سچ ہے اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے، وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت بڑا ہے۔

قَالَ الْمَصْبُوحُ مَا تَبَيَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ
فَتَقْسِمُ قَوْلَهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَارِضُوعٌ وَأَمَّا الْهَدَايَةُ فَكَمَا قِيلَ الدَّلَالَةُ الْمُؤَصِّلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ
أَوِ الدَّلَالَةُ عَلَى مَا يُؤَصِّلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَجْمَعُونَ عَلَى أَنَّ إِذَا أُسْبِغَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ
وَإِذَا أُسْبِغَ إِلَى السَّرُّوسِ أَوْ الْفَرَّانِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِي وَقَالُوا أَيْضًا إِنَّ إِذَا أُعْطِيَ الْمَفْعُولُ
الثَّانِي بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا أُعْطِيَ الْيَمِينَةُ بِوَاسِطَةٍ إِلَى أَوَّلِ اللَّامِ يُرَادُ
بِهِ الثَّانِي

(مترجمہ) :- بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اُس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے، اور رہی ہدایت تو جیسا کہ کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچائے، علماء نے اس پر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے، اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الی کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کا قول قال المصنف بعد ما تبين بالتسمية سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تبیین اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ماہ الیقین (جس سے برکت حاصل کی جائے) ماہ الیقین (جس کیلئے برکت حاصل کی جائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ ”ہدانا“ میں لفظ ہذا فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ ”ہدایت“ ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ ”ہدایت“ ارادة الطريق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارادة الطريق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذات باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو ارادة الطريق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ناممکن ہے اور ارادة الطريق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے ”واما تودھندینا ہم فاستجبوا العنی علی الہدی“ یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ثمود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے ہندینا ہم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور ارادة الطريق پر اسلئے اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک

و تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا "انک لاتہدی من اجبت" آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کر سکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ارادۃ الطریق یعنی مطلقاً راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی ارادۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لاتہدی میں ارادۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہو سکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ تفتازانی نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے، اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے "اِیْدُنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور "اِیْدُ" صیغہ امر اسکی طرف بلا واسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے "اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِیْ هِیْ اٰقَوْمٌ" میں "لَّتِیْ" ہی اقوم "مفعول ثانی ہے اور مفعول اول لفظ "اناس" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی "اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی اِنَاسَ لَّتِیْ هِیْ اقوم" اور الی کی مثال "وَلٰكِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ" میں "اِلٰی" صراط مستقیم "مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ "اما تود فہدینا ہم" میں "ہم" ضمیر "ہدینا" کا مفعول اول ہے، اور مفعول ثانی "اِلٰی الاسلام" مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی "اما تود فہدینا ہم اِلٰی الاسلام فاستجبوا لعِی علی الہدی" پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہدینا مفعول ثانی اِلٰی الاسلام کی طرف چونکہ الی کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوں گے اور ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا لہذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور "انک لاتہدی من اجبت" میں "من اجبت" تہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی "انک لاتہدی الاسلام من اجبت" اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں لہذا آیت "انک لاتہدی" میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الی المطلوب نہیں کر سکتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایصال الی المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا نبی کا کام تو صرف ارادۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت ”وہدیناہ النجدين“ ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے ”فلا انعم العقبہ“ جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت ”انک لاتہدی من اجبت و لکن الشہیدی من تشاؤالی صراط مستقیم“ اس آیت میں دوسرا شہیدی الی کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اشر نے ”لکن“ سے اپنے لئے اُس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفی فرمائی ہے، اور یہ مسلم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے سلسلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسی لئے قاضی بیضاوی نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارادۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالتہ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارادۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وَلَهُنَّ أَنْ نَظَرَ إِلَى أَنَّهُ مُنْسُوبٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِنْ نَظَرَ
إِلَى أَنَّهُ عِدَّةٌ يَحْتَاجُ إِلَى وَسْطَةٍ إِلَى يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الثَّانِي فَمَا أَرَى يُقَدَّرُ هَذَا أَنَا رُسُلُهُ
أَوْ يَمُكِّنُهُ إِلَى مَرْيَدَةٍ لِلتَّكْيِيدِ وَالْتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هَذَا عَنْ تَحْوِيلِ

(مترجمہ) :- اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہذا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الی کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں یا تو نہ انا رُسُلُهُ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الی تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔ (تفسیر) :- صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”الحمد للہ الذی ہدانا“ میں ”ہذا“ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں، اور یہ بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الی کے واسطے سے متعدی ہو تو ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعول ثانی یعنی صراط المستقیم کی طرف الی کے واسطے سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے، شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رُسُلہ، مقدر ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا رُسُلَهُ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ" اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ بھی ارادۃ الطریق ہے اور الی کے واسطے سے متعدی ہونیکا تقاضہ بھی ارادۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الی محض تاکید و تقویت کیلئے زائد کر دیا گیا ہے یعنی لفظ الی زائد ہے اسکے واسطے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ "الی" زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوا، اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس جب اللہ کی طرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ آپ نے لفظ رُسُلہ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلاف اصل ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلہ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقوی (اللہ) سے منقطع ہو کر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہو جائے گی، حالانکہ اقوی کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلہ ہدایت کا فاعل محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کا فیہ نے کہا ہے مفاعل الفعل لا یحذف یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الی کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلاف اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيُسَلِّكُهُ كُلُّ
وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرٍ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْبَغَاتُ إِلَى شُعْبِ الْيَمِينِ وَالشَّمَالِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ
مُعْتَدًا لِّلْبَيْنِ الْإِفْرَاطِ وَالتَّغْرِيطِ وَهَذَا صَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لَا تَهَامُوتُ سَطْرَةَ بَيْنِ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّغْرِيطِ الَّذِي فِي
دِينِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهَا مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ
الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرِّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْيِيبِ وَالتَّغْطِيلِ الَّذِي فِي
غَيْرِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكِ جَامِعِ بَيْنِ الْمُحِبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا
مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صَرَفًا مُّوَصِّلًا إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوذُ
بِاللَّهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَأْمِينٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

(ترجمہ) :- اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے، اور اس پر ہر شخص چلتا
ہے بغیر اس کے کہ اس میں راہیں بائیں جانب توجہ ہو، اور وہ افراط اور تغریط کے بین بین درمیانی
راہ ہوتی ہے اور یہ صراط مستقیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت
اس افراط کے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تغریط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ
السلام کے دین میں تھی بیچ بیچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیوں کہ ان کے
عقائد فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ کے عقائد کے بین بین اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بین
بین اور فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کے بین بین ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریق
سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب ملک
پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بد دینی تک پہنچا دے نعوذ باللہ منہ اور ماتن کے
قول میں باری تعالیٰ کے قول ”اھدنا الصراط المستقیم“ کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں شارح نور الانوار ”صراط مستقیم“ کے معنی اور اس کا مصداق
متعین فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ”صراط مستقیم“ اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس
میں کبھی اور ٹیڑھا بن نہ ہو اور ہر کس و نا کس ادھر ادھر بھٹکے بغیر آسانی اس پر سے گزر جاتا ہو۔
آجکل ایسے راستہ کو شارح عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ
صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل
سے الشریعہ شائے خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ ”صراط مستقیم“ کے تین
مصادیق بیان کئے گئے ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مطہرہ اور ملت حنیفیہ،

صراطِ مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعتِ مصطفیٰ میں نہ افراطِ حد سے زیادتی ہے اور نہ تفريطِ حد سے کمی ہے بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں افراط یعنی حد سے زیادہ سختی ہے مثلاً ظہارت اور پاکی حاصل کرنے کیلئے موضعِ نجاست کپڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں جو تمھاری مال ادا کرنا فرض تھا، اور ان کے یہاں تو یہ بھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ کرتا تو منجانب اللہ اس کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا، مقتول کے اولیاء ویت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے، اور دینِ موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں اپنے تنک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت کو احکامِ شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تفريط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں شرابِ حلال تھی، سورا اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔ صاحبِ نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سو پہلی امتوں میں اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے، پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَسْهَارُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** اور باری تعالیٰ نے فرمایا **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ** پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرک عورتوں کیساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں کے حق میں حلال تھا مگر آیت **وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ** (بقصر) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں کو کیا گیا ہے لہذا مشرک عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں قتلِ عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاء مقتول پر معاف کرنا واجب تھا، دینِ موسوی میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا ناکی نہیں ہوتا تھا حائضہ عورت کو طہ کرنا جائز تھا، بہر حال مذکورہ احکام سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی، اور شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراطِ مستقیم کا مصداق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس احتمال کی صورت میں ”صراطِ مستقیم“ کا لفظ براءتِ استہلال کے طور پر ہوگا، براءتِ استہلال کہتے ہیں خطبہ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو مقصود کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں، اور ”صراطِ مستقیم“ کے ذکر میں براءتِ استہلال اس طور پر ہے کہ صراطِ مستقیم سے مراد شریعتِ نبوی ہے اور شریعتِ نبوی کتاب و سنت سے مستفاد ہے، اور ”کتاب المنار“ کا مقصود بھی کتاب و سنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعتِ نبوی کا استفادہ اور استنباط کیا جائے (۲) اہل سنت والجماعت کے عقائد بھی صراطِ مستقیم کا مصداق ہیں کیوں کہ جبریت

اور قدریہ کے عقائد کی بنسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرت کا سبب اور قدرت خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت ”واللہ خلقکم و ما تعملون“ بندے کے خالق افعال ہو نیکی تردید کرتی ہے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ“ قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔ اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جماد محض اور پتھر محض ہے نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا کسب کر سکتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرت خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرت کا سبب ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتا لیکن اسکا کسب کر سکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے ”صراطِ مستقیم“ کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو جھوٹا، شیخین (ابوبکر رضی و عمر رضی) کی امامت کا انکار کیا، مسح علی النخین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہ رضی اور ان کے رفقاء پر سب و شتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت و مودت میں افراط اور غلو سے کام لیا، اور خوارج نے حضرت علی رضی کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتیٰ کہ یہ لوگ حضرت علی رضی کے طریقہ صحیحہ سے نکل گئے، حضرت علی رضی کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادوں کو سب و شتم کیا، ان کے برخلاف ”اہل سنت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہ عدول امت اور خیر امت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں کی محبت بھی بجا اور برحق ہے۔“

اسی طرح فرقہ مشبہ اور معطلہ کے عقائد کی بنسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مشبہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا، اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے، اور فرقہ معطلہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہیں جیسا کہ حکماؤں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اول صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتیٰ کہ عقل عاشر صادر ہوئی، اور پورا نظام عالم انھیں عقول عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظام عالم کو عقول عشرہ حجابی ہیں

اشرعی بیکار محض اور معطل ہیں (نعوذ باللہ منہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اشرعی جہت اور جسم سے منزہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیوں اللہ کی قدرت میں ہیں (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعال ذمیہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال خلافت حسنہ کیساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہر حال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کار فرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کار فرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے خل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خلاف عقل امور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاجِبٌ وَقَوْلُهُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَبُّهُهَا عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَمِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْأَدْعَاءِ حَتَّى لَا يَنْتَقِلَ إِلَيْهَا مِنْ هَذَا الْوَصْفِ إِلَى غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخَلْقُ هُوَ مِلَّةٌ يُصَدَّرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسَهْوَةٍ وَالْخَلْقُ الْعَظِيمُ لَهُ عَلَى مَا قَالَتْ عَاشَةُ رَضٍ هُوَ الْفَرَّانُ يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْفَرَّانِ كَانَ حِجَلَةً لَهُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَقِيلَ هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَى خَالِفَيْهِمَا وَقِيلَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَأَحْسِنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْخَلْقَ الْعَظِيمَ هُوَ السُّلُوكُ إِلَى مَا يَرْضَى عَنْهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْخَلْقُ جَمِيعًا وَهَذَا غَرَبٌ جَدُّ أَوْ هُوَ تَلْمِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنَّكَ لَعَلَّ الْخَلْقِ عَظِيمٍ وَهُوَ أَنَّ لَعْنَةً عَلَى الْإِحْتِصَاصِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمُدْحِ اخْتَصَّ بِهِ -

ترجمہ :- اور درود و سلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کیساتھ مختص ہے۔ صلاۃ کی تفسیر واضح ہے، اور ماتن کا قول "علی من اختص" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اتر کر ہوتی ہیں

حتیٰ کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور ”خلق“ ایسی عبارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں، اور آپ کا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپ کی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ بدسلوکی کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور مان کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ محل مدح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(تفسیر ص ۳) :- متن کی عبارت ”من اخص بالخلق العظیم“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اخص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں، آپ کے سوا کوئی دوسرا ان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں ”با“ کو مختص پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں ”خلق عظیم“ مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپ کی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ کی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کئی شاعر نے کہا ہے

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ادا میں لاکھ اور بیابان دل ایک

خطبات حکیم الاسلام میں خلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم۔ خلق حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلق کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلق عظیم یہ ہے کہ برائی کرینوالے کو معاف کر کے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپ کو کوئی اذیت پہنچائی آپ نے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلق حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلق کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کر کے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلق عظیم ہے آیت ”جزاء سببہ سببہ“ (بقرہ رکوع ۲۴) اور ”فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَیْکُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَیْکُمْ“ (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی) میں خلقِ حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور قَمَرٌ عَفَا وَاصْلَحَ فَاجْعَلْ عَلَی اللّٰہِ اور قَمَرٌ صَبَرَ وَغَفَرَ (شوری رکوع ۴) یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا، میں خلقِ کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور وَالْکَاطِبِیْنَ الْعِظَامُ وَالْعَافِیْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلقِ عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کر دیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ الشرب العزت نے خلقِ حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا، اور خلقِ کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے، اور خلقِ عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلقِ عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحبِ نورا انوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلاۃ کی تحقیق و تشریح واضح ہے لیکن خام سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرمایا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت ”من خُصَّ بالخلقِ العظیم“ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد ہے، اور ماتن نے صراحتہً آپ کا اسمِ گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلقِ عظیم کا آپ کے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رجا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصفِ خلقِ عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحتہً آپ کا اسمِ گرامی ذکر کر نیکی ضرورت نہیں ہے۔

شارح نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اس کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہوا کی کو اردو زبان میں ہمارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیتِ نفس میں راسخ نہ ہو تو اس کو حالی کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور حالی چیز ہے۔ اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی ہمارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعالِ سہولت اور آسانی کیساتھ صادر ہو جاتے ہوں۔ رہی یہ بات کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلقِ عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ آپ کا ”خلقِ عظیم“ سراسر ”قرآن“ تھا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ”خلقِ عظیم“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خلقِ عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ”قرآن“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلقِ عظیم کی تفسیر ”قرآن“ سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحبِ نورا انوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ”قرآن“ سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپ کا ”خلقِ عظیم“ قرآن پاک پر عمل کرنا ہے، اور بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپ کی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے، نہ کہ

ذاتِ باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا ”خلقِ عظیم“ دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آپ کو شرکی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا ”خلقِ عظیم“ وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرنے والے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگزر کرو، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرو، حاصل یہ کہ تعلقات قطع کرنے والے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگزر کرنے، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرنے کا نام خلقِ عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ ”خلقِ عظیم“ اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں۔ لیکن یہ بات بہت کیا بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابلِ مدح اور لائق ستائش ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول ”علی من اخضع بالخلق العظیم“ سے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وانک لعلی خلق عظیم“ کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلقِ عظیم ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلقِ عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا، پس جب باری تعالیٰ کا قول ”خلق عظیم“ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ مقامِ مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا ”مانت نبعمہ ربک مجنون“ تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے، ”وانک لک لاجرا غیر مجنون“ اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے۔ ”وانک لعلی خلق عظیم“ اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو تسلی دی اور آپ کی مدح فرمائی ہے، اور خلقِ عظیم کیساتھ آپ کی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیوں کہ خاص طور پر کسی کی مدح اسی خوبی پر کی جاتی ہے جو خوبی مندوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلقِ عظیم پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقامِ مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ بھی ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو جائیگا کیوں کہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلَىٰ إِلَهِ الَّذِينَ قَامُوا بِنَصْرَةِ الَّذِينَ الْغَوِيِّمْ عَظْفٌ عَلَىٰ قَوْلِهِ عَلَىٰ مَنْ اخْتَصَرَ
الْأَهْلُ أَهْلَ بَيْتِهِ أَوْ عَاتَرَتْهُ أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ ثَقِيٍّ وَهُوَ الْأَنْسَبُ هُنَا لِأَنَّ الْمَصْرَ
لَمْ يَتَعَرَّضْ لِكُرِّ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلَاةِ فَكَانَ الْأَوَّلَىٰ هُوَ التَّعْيِيمُ وَالَّذِينَ هُوَ
وَضَعُ الْإِلَهِيُّ سَائِقَ لَذْوَى الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ
يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالِ وَيُطْلَقُ عَلَى كُلِّ دِينٍ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الَّذِينَ الْمُخْصَصُ
لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيِّ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ لِأَنَّ دِينَ
الْإِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالْإِسْتِقَامَةِ -

(ترجمہ) :- اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے
اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اخص پر ہے اور آل (سے مراد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیوں کہ مصنف رح
صلوة کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور
”دین“ ایک دستور خداوندی ہے جو ذکی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ
خیر بالذات کی طرف لجاتا ہے، اور ”دین“ عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا
اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً ”دین“
کی صفت توہم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت
لی ساتھ متصف ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علی آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من
اخص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گزری چکی ہے لیکن اس
جگہ ”آل“ کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملا جیون نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے
اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خدا ترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ
مناسب ہے کیوں کہ ماتن نے درود و سلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی
درود و سلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور
صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوار نے ”دین“ کی تعریف کی ہے ”ہو
وضع الہی سائق لذوی العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات“ ”وضع“ مصدر ہے مگر موضوع
اسم مفعول کے معنی میں ہے ”الہی“ من الالہ کے معنی میں ہے۔ ”سائق“ از سوق ہنکانا، لیجانا،

”المحدود“ ہر کیساتھ اختیار کی صفت ہے، اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الہی یا دیدار خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلا واسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ دین ”ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اس کے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے معنی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاند رات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اس کے با اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں ”با اختیار ہم“ کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کی جائے: ”ہو وضع الہی سائن لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات“ یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور ”اس کو“ جس کے حق میں یہ امر تحقق ہو رضائے الہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اسلئے یہ تعریف عید کی چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی۔ لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ با اختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ با اختیار ہے تو صاحب نور الانوار کی بیان کردہ ”دین“ کی تعریف بھی چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملا جوئے نے فرمایا کہ ”دین“ عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔ ”ولعل فی وصفہ بالقویم الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب ”دین“ کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول ”وعلی آکہ الذین قاموا بنصرة الدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتن نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دین اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تغریط ہے پس ماتن کا ”دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ معن میں دین سے مراد دین اسلام اور شریعت محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دین اسلام مراد ہے تو آل رسول کے لوگوں کا ہر

دین کی نصرت کریں والا ہونا لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ اعْلَمَنَّ أَنَّ أَصُولَ الْفُقَهَاءِ لَهُ حَدٌّ أَضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقْبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوعٌ
وَلَمَّا كَرِهْتُ كُتُبَهُ الْمُصَاحِفَ طَوَيْتُهَا عَلَى غَيْرِهَا وَلَكِنْ لَا بَدَّ هُنَا مِنْ أَنْ يَعْلَمَ
أَنَّ عِلْمَ أَصُولِ الْفُقَهَاءِ عِلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ اثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَمَوْضُوعُهُ
عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ مُجْمِعًا الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثَبَّتٌ
وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثَبَّتٌ۔

(ترجمہ) :- پھر خوب غور کر لو کہ اصول فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے۔ اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ مآثر نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے (اس لئے) ہم نے بھی انہیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اس کا موضوع قول مختار کی بنیاد دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اول تو اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں، اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں۔

(تفسیر) :- ملا جیون شارج نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف و تالیف کو شرع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیش نظر کتاب "نور الانوار" فن اصول فقہ میں ہے، اور اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی۔ اور اس کی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس مآثر یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لئے ہم نے بھی انہیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور زمین نشین کر لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا، یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم

پراس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کر رہے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوں گے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمَصْدُورُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ رَأَيْتُمْ أَنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ وَالْأَصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُ بِهَا هَهُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْعَهْدِ أَيْ الْأَدِلَّةُ الَّتِي يَنْصَبُهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْجَنَسِ أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَخْتَاجُ إِلَى التَّوَسُّلِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أَصُولُ الْفِقْهِ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَصُولُ كَمَا أَنَّهَا أَصُولُ الْفِقْهِ فَكَذَلِكَ هِيَ أَصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا۔

(ترجمہ) :- مصنف نے دلائل کے احوال کتاب کے اول حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لی کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام ہمد کا ہے یعنی وہ ادلہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر مشروع کے معنی

میں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام مشرورعہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع "دین" کا اسم ہوتا کہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے، اور مصنفؒ نے اصول فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(تشییح ۳) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مآئنؒ نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "دلائل" از قبیلہ اصول ہیں اور احکام از قبیلہ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ مآئنؒ نے فرمایا کہ شریعت اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والا اصول جمع اصل سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں "اصول الشرع" ان کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلثہ خبر ہوگی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراز، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیوں کہ لفظ ثلثہ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں پس لفظ اصول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ "اصول" جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور "فروع" جمع کے اوزان میں سے ہے لہذا "اصول" اصل کی جمع ہوگی جیسا کہ "فروع" فروع کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلثہ کے درمیان عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں "اصل" ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور "قرینہ" سیاق ہے یعنی الکی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں۔ اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ "والشرع ان کان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ شرع لکھو من الذین ما وصی بہ فوجاً یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا فوج کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ "اصولی" اثبات احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل۔ شارحؒ نے اس کے

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ”شرع“ مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے ”عدل“ عادل کے معنی میں ہے۔ اور ”الشرع“ کا ”الف لام“ عہد کیلئے ہے اور معہد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ”الشرع مصدر“ المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ ”الشرع“ اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ ”الشرع“ بنی للفاعل ہے یا بنی للمفعول ہے اور بنی للفاعل یا بنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملا جیوں نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ ”دین“ کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین تو یکم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور ”الشرع“ کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا جو کہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مائتہ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔

لہذا اگر مصنف اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف نے اصول الشرع فرمایا، اور اصول الفقہ نہیں ”کہا“۔

الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاجْمَاعِ الْأُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ أَوْ بَيَانٌ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنْ
الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مَقْدَرُ خُمُسٍ مِائَةِ آيَةٍ لِأَنَّ أَصْلَ الشَّرْعِ
وَالْبَاقِي قِصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهَكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مَقْدَرُ
ثَلَاثَةِ آلَافٍ عَلَى مَا قَالُوا وَالْمُرَادُ بِاجْمَاعِ الْأُمَّةِ اجْمَاعُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَشْرِافَتِهَا وَكَثَرِ أَقْبَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَوْ اجْمَاعُ
عَلَقَةِ السُّنُولِ أَوْ اجْمَاعُ الصَّحَابَةِ أَوْ نَحْوَهُمْ -

(مترجمہ) :- کتاب، سنت اور امت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلثتہ سے بدل ہے یا اس
کیلئے بیان ہے۔ اور کتاب سے کتاب کا بعض حصہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار میں کیونکہ
یہ ہی مقدار شریعت اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔ اسی طرح سنت سے
سنت کا بعض حصہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔ اور رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی شرافت اور عزت کی وجہ سے اجماع امت سے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگان مدینہ کا ہو یا خاندان رسالت کا یا صحابہ کا
یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(تفسیر) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الکتاب والسنة واجماع الامة لفظ
ثلثتہ سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا شریعت اسلامیہ
کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن
نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو
آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا
قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد وہ ہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام
ظاہریہ بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنت
سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس
اور بنیاد ہے اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے۔ امت سے
مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت
کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع

معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگان مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندان رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”اصحابی کالتجمہ فباہم اقتدیتم اہتدیتم“ اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان المدینۃ تنفی خبتہا کما تنفی الکبیر خبت المدینۃ“ یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبت کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے سیل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندان رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انی متکتفیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی“ یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہر حال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندان رسالت کے بزرگ ہوں۔ مانتے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما اتکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانہا کرم عنہ“ اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اس لئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”ما راہ المؤمنون حسناً فهو عند اللہ حسن“ اور ایک حدیث میں فرمایا ”لا تجتمع امتی علی الضلالة“

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ أَيْ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقْبَلَهُ
بِهَذَا الْقَبُولِ كَمَا قَبِلَهُ فَخَرُّهُ الْإِسْلَامُ وَعِلْمُهُ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسَ التَّشْبِيهِيَّ وَالْعَقْلِيَّ
وَالْكُنْهَ الْكُنْفِيَّ بِالشَّهَرَةِ فَتُظَاهَرُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ
حُرْمَةِ الْوَأْطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوُطْئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْأَدَمِ الْمُسْتَفَادَةِ

مِنْ قَوْلِهِ نَحَالَةً وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يُظْهَرَنَّ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ
حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجُصِّ وَالْتَوَرُّ بِعِلَّةِ الْقُدْرَةِ وَالْجُنْسِ عَلَى اخْتِلَافِ الْأَشْيَاءِ السَّيِّئَةِ
الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِنْطَةُ بِالْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْقَرُّ بِالْقَرِّ
وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدِ الْأَبِيدِ وَالْفَضْلُ
رَبُّوهُ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْأَجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ أَمْرِ الْمَرْئِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ أَمْرِ
أَمَّتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةُ مِنَ الْأَجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْبَعْضِيَّةِ -

(مترجمہ) :- اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی
دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ ”مصنف“ ”القیاس“ کو اس قید کے
ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا ہے۔ تاکہ قیاس شبہی
اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنف نے شہرت پر اکتفا کیا، پس اس
قیاس کی نظیر جو کتاب الہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر اس
علتِ ازلی کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يُظْهَرَنَّ“ سے مستفاد
ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبوی سے ماخوذ ہے علتِ قدر اور جنس کی وجہ سے جنس اور
نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاءِ ستہ کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے قول ”الْخِنْطَةُ بِالْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْقَرُّ بِالْقَرِّ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ
بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدِ الْأَبِيدِ وَالْفَضْلُ رَبُّوهُ“ سے مستفاد ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ
ہے علتِ جزئیت و بعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اس موطورہ باندی کی ماں کی
حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(تشریح) :- صاحب کتاب ملا جیون نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی
چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔ ”وکان یبغی ان یقیدہ
الح“ سے ماتن پر ایک اعتراض اور ”لکنہ اکتفی بالشہرۃ“ سے اسکا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے
کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔
قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ ہو۔ قیاس لغوی وہ
قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علتِ مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے
جیسے لفظ ”ظھر“ مخامرہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شراہوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے
کہ ”حکم“ علتِ مشاکلت فی الصورۃ کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازماً ہو جیسے ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ کو تسلیم کرنے کے بعد ”العالم حادث“ کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے متن میں ”القیاس“ کو ”المستنبط من ہذہ الاصول الثلثہ“ کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیے تھا جیسا کہ علامہ فخر الاسلام بزدومی اور دیگر حضرات مصنفین نے مقید کیا ہے۔ مصنف منار کی جانب سے شارح نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طفرہ منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلثہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یسلونک عن الخیض قل ہواذی فاعترلوا النساء فی الخیض ولا تقربوا من حتی یتطہرن“ یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (بقرہ ع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت ”اذی“ یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی ”دبر“ پانچواں اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی ”دونوں“ علت اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قیام لوط

کے بارے میں فرمایا ہے ”انکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل“ (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”انکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء“ (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر لہجہ کر عورتوں کو چھوڑ کر اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”اتاتون الفاحشۃ ما سبغکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء“ (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے ”والذان یاتئہما منکم فاذوہما“ (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری توان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرغ (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عز وجل الی رجل الی رجلاً او امرأۃ فی دبرہا“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ ایسے مرد کی طرف (ازراہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دُبُر میں آیا ہو یعنی لواطت کا ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”نساء کم حرث لکم فالتوا حرثکم“ یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قبل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دُبُر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضع حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت کے مانع ہوگا۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت وطی فی حالت الخیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہیکہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت ”قدر اور جنس“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”المخظۃ بالمخظۃ الحدیث“ سے مستفاد ہے اور یہ علت ”چونہ“ میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور جنس یعنی علت رباعیہ شرکت کی وجہ سے حص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور جس اور نذرہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہیکہ موطورہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی واطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطورہ دونوں کا جز ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطورہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا۔ یعنی موطورہ واطی کا جز ہوگی اور واطی موطورہ کا جز ہوگا۔ اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطورہ پر اور موطورہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیوں کہ ان ابن اپنے جز پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطورہ کا جز ہے اور موطورہ واطی کا جز ہے اور ”جز“ اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطورہ پر اور موطورہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیے تھا حالانکہ واطی موطورہ پر اور موطورہ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطورہ پر اور موطورہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطورہ باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے۔ اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں بھی موطورہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطورہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

(فوائد) :- ”جس“ عمارت کا چوہ، ”نذرہ“ قلعی کا چوہ۔

وَمَا نَمَّا أَوْسَرُ دِهْنًا لَمْ يَطْلُ وَأَنْ أَصُولَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِيَكُونَ تَتَبُّعًا عِلْمًا أَنَّ الْأَصُولَ الْأُولَى قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ
ظَنِّيٌّ وَهَذَا بِإِغْتِبَارِ الْأَغْلَبِ وَالْأَلَا كُتُوْرَ الْأَقَالِ الْعَامُّ الْمُخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ
وَحُكْمُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بَعْلَةٌ مُنْصُوصَةٌ قَطْعِيَّةٌ وَلِأَنَّ لِمَا قَالَ وَ
الْأَصْلَ كَانَ سَرْدًا عَلَى مُنْكَرِ الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا وَلِمَا قَالَ السَّرَّابُ كَانَ
دَالًّا عَلَى أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ فَمَاذَا كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُودًا فِي
وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ
الْأَصُولُ فَرْعًا عَلَى شَيْءٍ آخَرَ لَا نَهَا كُلُّهَا أَصُولٌ بِالسُّنَّةِ إِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ
لِلصُّلَةِ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْإِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِي وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلَاثَةِ -

(ترجمہ سے) :- مصنفؒ نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصول شرع چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اعلیٰیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنفؒ نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتاً اور قصداً رد ہو گیا، اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہوگی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروغ ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس تینوں کی فرع ہے (تشریح) :- شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت ”الاصل الرابع القیاس“ سے واضح ہے تو مصنفؒ نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعت اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملا جوں نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصول ثلثہ (کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اول کے تین اصول مفید یقین اور قیاس مفید ظن ہے پس اس خاص مقصد کے پیش نظر ماتنؒ نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانوار نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصول ثلثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے اصل اللہ البیع و حرم الربوایں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربو کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علت منصوصہ پر ہو (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد ”علت اذنی“ ہے جو منصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفید یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفید ظن ہوتا ہے مگر کبھی اس کے ”برخلاف“ مفید یقین

بھی ہوتا ہے۔ محشی نور الانوار نے صاحب نور الانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علتِ منصوبہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا ہے اور اوّل کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے۔ اور عام کتاب اللہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے۔ یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کر لینے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب اللہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن نے جب متقل طور پر "والاصل" کہا تو یہ طرز بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ "قیاس دلیل شرعی نہیں ہے" بالقصد صحیحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنف اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنة والجماع والقیاس فرماتے تو یہ "طرز" منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہو پاتا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کیلئے فاضل مصنف نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنف نے جب "الرابع" کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصول اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی دُور وہیں اور ہیں۔ اوّل تو یہ کہ "اصول ثلثہ" حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصول ثلثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ "اصول ثلثہ" حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور "قیاس" اصول ثلثہ کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصول ثلثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ "ثم لا باس ان یكون الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ کتاب اللہ کی فرع ہے یعنی اللہ کے وجود کے بغیر کتاب اللہ کا وجود نہ ہوتا پس اللہ اصل اور کتاب اس کی فرع ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا پس رسول "اصل" اور سنت اسکی فرع ہوئی۔ اور "اجماع" داعی یعنی علتِ مثبتہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہو سکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے، پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فروغ ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَوَجْهٌ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمُسْتَدَّلَّ لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ أَوْ غَيْرِهِ وَالْوَحْيُ أَمَّا مَتَلُوهُ وَهُوَ الْكِتَابُ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ إِنَّ كَانَ قَوْلُ الْكُلِّ فَإِلْجَمَاعِ وَالْأَفَالِقِيَّاسُ وَأَمَّا شَرَائِعُ مِنْ قَبْلِنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامِلُ النَّاسُ مُلْحَقٌ بِالْإِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فَيَاثَعْلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَّاسِ وَفِيْمَا لَا يَعْهَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْإِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَّاسِ۔

(مترجمہ) :- اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنا اولاد و حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملتی ہیں اور تعامل ناس اجماع سے ملتی ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملتی ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملتی ہیں۔

(تشریح) :- شارحؒ اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرمایا ہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنا اولاد و حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے، اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اول کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ ”واما شرائع من قبلنا الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

سابقہ شرائع سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرْءَ وَحَقِّصَاصِ“ یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر تو رات میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحتہ انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو) ”لَا تَفْعَلُوا شَيْئًا“ اس کے مانند عمل مت کرو) یا دلالتہ انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّ مَا كُلُوا وَحَرَّ الْإِسْلَامِ“ اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہوئی تھی پر یا انٹریوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو مٹی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شہادت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الہی کیساتھ ملتی ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملتی ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب الہی یا سنت رسول کیساتھ ملتی ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچوں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ ”وتعامل الناس الخ“ سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصول شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”لوگوں کا تعامل“ اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سائی دیکر بغیر مبادی مقررہ کے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً ناجائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ بیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعامل ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعامل ناس اجماع میں داخل ہے تو تعامل ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب "تعامل ناس" مستقلاً دلیل نہ ہوا تو شریعت اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ بائخ۔ اور جب اصول شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ "وقول الصحابی الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مذکور بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سلب کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلاف عقل اور خلاف قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، پس صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہو گیا۔ "والاستحسان الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے، استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس حلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیوں کہ اس کا گوشت حرام اور نجس ہے اور سور (جھوٹا ہونا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس حلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے جو بچے کھاتے ہیں اور پرندے کی جو بچے چونکہ بڑی ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کیساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہر حال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصول شرع پانچ ہوئے اور جب اصول شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیوں کہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصول شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیوں کہ احکام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یربک الی مالائیک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو جار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْأَصُولَ الْأُخْرَى بَعْدَ فَقْدَامِ الْكِتَابِ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْنَى هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذَكَرَهُ الذَّهَبِيُّ كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَهُوَ تَعْرِيفٌ لَفُظِيٌّ وَإِبْتِدَاءُ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَى آخِرِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ جَسٌّ لِدَوِّمَا بَعْدَهُ فَضَّلَ بِلَا تَكْلُفٍ فَالْمُنَزَّلُ إِحْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ إِحْتِرَازٌ عَنِ بِلَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ أَنْ يُجَوَّزَ أَنْ يُقَرَّأَ بِالْجَهْفِ أَيْ الْمُنَزَّلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ الْوَجْهِ الْمُحْفَظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ لَا ثُمَّ نَزَلَ مَجْمَعًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْخَوَالِجِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرٍ مَضَانٌ جُمْلَةً وَبِحُجْرٍ إِنَّ يَقْرَأَ بِالشَّدِيدِ لِأَنَّ نَزُولَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مَدَّةِ النَّبُوَّةِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اس میں عہد کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کو "بعض" کا مضاف الیہ بنا کر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء مائت کے قول "المنزل الی آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقرو یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جس سے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور "المنزل" کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے، یعنی یجاری اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداءً لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک ایک دفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور "المنزل" کو تشدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کر کے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور مال علیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ "کتاب" وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ان کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ "وہذا تعریف لکل الکتاب الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "مُعَرَّف" (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہودہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشریعہ ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمسۃ آیۃ پس یہاں مقام تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخولِ غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شریعہ کی اصل ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ "القرآن" کتاب الہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائد تان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "اتانا زلنا قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا ہے۔ جیسا کہ "النجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا۔

پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہوگا بلکہ منصرف ہوگا۔

بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہوگی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہوگا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور

صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کیجاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرا احتمال

کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ لفظ القرآن "مُعَرَّف" ہے اور "الکتاب" "مُعَرَّف" ہے، اور معروف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئے گا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی

میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال

ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں

آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن ہونے ہوگا یا غیر ہونے ہوگا

اگر ہونے ہوئے تو یہ قرأ یقرأ پڑھنا کا مصدر ہے اور مقروء اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر ہونے

تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ

ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ

ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقرر اور ملتی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔

صاحب نور الانوار "ہند جنس لہ الخ" سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے

کہ "تعریف" جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" "مُعَرَّف" اور غیر "مُعَرَّف" دونوں کو شامل ہوتی

ہے، اور "فصل" "مُعَرَّف" سے غیر "مُعَرَّف" کو خارج کر کے "مُعَرَّف" کو غیر "مُعَرَّف" سے ممتاز کر دیتی ہے،

پس لفظ "القرآن" "کتاب" "مُعَرَّف" کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہر پڑھی جانے والی یا مقرون

و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے

جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کر دیا

"علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کر دیا

گیا ہے۔ ملا جیوں نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے تخفیف

صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے جیسا کہ متن کی اگلی عبارت وہو اسم للنظم والمعنی جمیعاً سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ ”نقوش“ مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرض تحریر میں آتے ہیں، پس جب ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا، اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”المکتوب“ مثبت (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مثبت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقہً مثبت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مثبت ہوتا ہے، کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے ”لفظ“ جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقہً مثبت ہوگا اور ”معنی“ جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا۔ ملا جیون نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا ”قرآن“ کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا، اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا ما کتب فیہ القرآن یعنی قرآن جس میں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس ”قرآن“ مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا، اور یہی دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”الف لام“ جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید اخیر ”المنقول عن نقل متواتر“ غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے، اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قرآن سب سے (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابو عمر بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوئی (۶) حمزہ کوئی (۷) کسائی علی کوئی کے مصاحف مراد ہیں۔ اور قرآن سب سے مصاحف کوکل میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اسی وقت لازم آتا ہے جب ما کتب فیہ القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے ”المکتوب فی المصاحف“ کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ ”آیات“ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخۃ الخ کیوں کہ یہ

مصحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضا رمضان میں حضرت ابی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متابعات" میں اور کفارہ یمن میں عبداللہ ابن مسعود رضی کی قرأت "فصیام ثلثۃ ایام متابعات" میں لفظ "متابعات" چونکہ مصحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متابعات" قرآن ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِسْمِهِ صَفَةً ثَالِثَةً لِلْقُرْآنِ أَيْ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِسْمِهِ فِي تَقْلِيدِهِ وَاحْتِرَاسٍ بِقَوْلِهِ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ كَقِرَاءَةِ أَبِي رَافٍ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامِ آخِرِ مُتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الشَّهْرَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي حِلَّةِ السَّرَقَةِ فَأَقْطَعُوا إِيَّاهُمَا وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمَنِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهُ بِإِسْمِهِ تَأْكِيدٌ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا يَكُونُ بِإِسْمِهِ وَعِنْدَ الْمُخَصَّصِ هُوَ احْتِرَاسٌ عَنِ الْمَشْهُورِ لِأَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لَكِنْ مَعَ شُبُهَةٍ وَهَذَا أَكْثَرُ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجَنَسِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِيلَ قَوْلُهُ بِإِسْمِهِ احْتِرَاسٌ عَنِ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ فِيهَا شُبُهَةً وَلِذَا لَمْ يَكْفَرْ بِجَاحِدِهَا وَلَمْ يُجْزِ الْأَكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ وَلَمْ تَحْرَمْ رِتْلًا وَفِيهَا لِلْجَنَبِ وَالْحَائِضِ وَالتَّنَفُّسِ وَالْأَصْحَمِ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَأَنَّهَا لَمْ يَكْفَرْ بِجَاحِدِهَا لَوْ جُودَ الشُّبُهَةُ وَإِنَّمَا لَمْ يُجْزِ الْأَكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ لِغَلْظِ كَوْنِهَا آيَةً شَامَةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا يَجُوزُ التَّلَاوُفُ لِلْجَنَبِ وَاحْتِيَاةٌ بِقَصْدِ التَّبَوُّكِ لَا بِقَصْدِ التَّلَاوُفِ -

(مترجمہ) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تو اترکیساتھ منقول ہے (یہ) قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اترکیساتھ منقول ہے (اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواتر کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعود رضی کی قرأت "فصیام ثلثۃ ایام متابعات" ہے اور کفارہ یمن میں "فصیام ثلثۃ ایام متابعات" ہے اور رواتن کا قول "بلاشبہ" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

کیونکہ جو چیز متواتر ہوگی وہ بلاشبہ ہوگی اور خصاف کے نزدیک یہ "قید" مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ۔ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہوا اور جب عہد کیلئے ہوگا تو تمام غیر متواتر قراءتیں ماتن کے قول المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی۔ اور المنقول عنہ الی آخرہ واقعہ کا بیان ہوگا۔ اور کہا گیا کہ ماتن کا قول بلاشبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے۔ اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیوں کہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی، اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(تشریح) :- "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ خیال ہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے روایات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحدہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال صاحب المنار نے تعریف میں متواتر کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے فضائے رمضان میں حضرت ابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرات "فعدة من ایام اخر متابعا" میں لفظ "متابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ ان آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات "فاقطعوا ایماہما" میں لفظ "ایماہما" اور کفارہ یمن میں "فصیام ثلثة ایام متابعات" میں لفظ "متابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلاشبہ جمہور کے مذہب پر نقل متواتر کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصافؒ نے فرمایا کہ "بلاشبہ" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصافؒ کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہوتی ہے پس بلاشبہ قید لگا کر خبر مشہور کہ قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ ”فتا متواتر“ کی قید سے غیر متواتر قرائتوں کا خسرہ اس صورت میں ہو گا جب کہ ”المصاحف“ کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرائتیں ”المصاحف“ کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرائتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرائتیں ”المصاحف“ کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول ”المنقول عنہ الخ“ قید احترازی نہ ہو گا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہو گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول ”بلاشبہ“ کے ذریعہ ”تسمیہ“ کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے، اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جز و قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالک جو تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اسلئے ان کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہو گیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہو گا اور یہی بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جو از صلاۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے، اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فواہل) :- چونکہ تسمیہ اور بسم اللہ کے جز و قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس پر درے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

گیا ہے۔ ایک سورہ نمل میں ”وانہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جز ہے۔ اور خود سورہ نمل کا بھی جز ہے اور اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اسکے باری میں اختلاف ہے، امام مالک نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے جب جائیکہ فاتحہ کا جز ہو، اسی وجہ سے امام مالک بسم اللہ کو نماز میں نہ جہڑا پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ ستر۔ احناف و شوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کا بھی جز نہیں ہے اور شوافع اس پر تو متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ درمیان سورتوں کا پہلی جز ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورہ فاتحہ کا جز ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جز ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جز نہیں ہے۔ جمیل احمد

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا تَهْيِئَةً لِّلنَّفْسِ بِهٖ بَعْدَ بَيَانٍ تَعْرِيفِ يَعْنِي اَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لَا اَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يَبْنِي عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْاَنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالثَّقَلِ وَلَا اَنَّهُ اسْمٌ لِّلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ ابْنِ حَنِيفَةَ سَرَّحَهُ اللهُ لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذَلِكَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةً فِي الْمَعْنَى فَقْدِيْرًا وَجَوَاسِرَ الصَّلَاةِ بِالْفَارِسِيَّةِ اَنَّمَا هُوَ لَعْدٌ رَّحْمَنِيٌّ وَهُوَ اَنَّ حَالَةَ الصَّلَاةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللهِ تَعَالَى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجَزٌ يَبْلُغُ فَلَعْدًا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ اَوْ لَا تَنْزِيلًا اِنْ اِسْتَعْلَى بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ اِلَيْهِمْ مِنْهُ اِلَى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاةِ وَيَلْتَمِذُ بِالسَّجَاعِ وَالْقَوَائِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُورُ مَعَ اللهِ تَعَالَى بَلْ يَكُوْنُ هَذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَى وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ سَرَّحَهُ اللهُ تَعَالَى مُسْتَعْرِفًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَمِزُ اِلَّا اِلَى الدَّائِمَةِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي اَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيَّةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنْزَلِ وَاقَامَ فِي مَا سَوَى الصَّلَاةِ فَهُوَ يُوَارِي عَنِ جَانِبَيْهَا جَمِيعًا

(ترجمہ) :- اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ توفیق نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابو حنیفہ

کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہم ہو گیا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصاف مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور عربی عبارت ”انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہو سکے، یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہو گیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص تہرہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اُس نماز کی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان جواب بن کر ظاہر ہوگی۔ اور امام اعظم چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے۔ اسلئے بحجز ذات باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہو سکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت قرآن کی طرح جائز قرار دیتے ہیں، اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور عربی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشریح تیسرہ)۔ بلاغت، کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ فصاحت، فضیلت، مسجع۔ انسان کے کلام مندر میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القوم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر صحیح کی رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اس کو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورہ النجم میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کا پور کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر ”نہیں ہے“ پر ختم ہے۔

برباد کی پیہم کا سبب یاد نہیں ہے
یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم
کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظر میں رُخ جاننا سے ہٹائے نہیں ہٹیں
دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! روراد محبت
بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحب منار کے چل کر چونکہ ”قرآن“ کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرمائیے ہیں کہ ”قرآن“ کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، باتن اور شارح دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے

موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلًا متواترًا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”انا انزلناہ قرآنًا عربیًا“ ترجمہ۔ ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط و پر شوکت زبان ہے نزول قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرے مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وانہ لفظیہ لا ولین“ اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”قرآن“ معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے ”نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام ”قرآن“ ہو گا۔ اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہؒ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیش نظر ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے ملازمت و نیاز

کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہوتی ہے اسلئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی حالت میں ایسی بھرپور عبارت زبان پر نہ لاسکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنا کی اجازت دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت و فصاحت اور انتہاء درجہ کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مجمع اور مقفی عبارتوں اور فقرات سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس طرح اس کا حضور قلب اللہ تعالیٰ کیساتھ خالص اور بے لوث نہ رہ سکے گا، بلکہ یہ عربی الفاظ اس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک حجاب اور پردہ بن کر ظاہر ہوں گے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ حق کے دریا میں غرق تھے اسلئے وہ بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے پس اس خدارسیدہ بندے کے مذکورہ مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے فارسی میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں حضرت امام صاحبؒ بھی لفظ اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کرنا اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو چھونا جائز ہے۔ اگر حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک فقط معنی کا نام قرآن ہوتا تو امام اعظمؒ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کی اجازت نہ دیتے اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو ان لوگوں کیلئے چھونا جائز قرار نہ دیتے۔ درختار میں ہے کہ حضرت امام صاحبؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع فرما کر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے نماز میں فارسی زبان میں قرأت قرآن کے عدم جواز کے قائل ہو گئے تھے پس اگر حضرت امام صاحبؒ کے قول مرجوع الیہ کو سامنے رکھا جائے تو اس سے اس بات کو ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ مذکورہ دونوں آیتوں ”انا انزلناه قرآن عربیاً“ اور ”وانہ لغی زبیر الاولین“ کا جواب یہ ہے کہ قرآن تو درحقیقت نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے مگر پہلی آیت میں نظم مراد لینا اور دوسری آیت میں معنی مراد لینا مجاز ہے، اور کسی چیز پر حقیقت سے استدلال کیا جاتا ہے نہ کہ مجاز سے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ”انا انزلناه قرآن عربیاً“ سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے اور ”وانہ لغی زبیر الاولین“ سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، پس دونوں آیتوں سے نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وَمَا أَطْلَقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ بِرِغَايَةٍ لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي النَّحْوِ جَمْعُ اللَّوْزِ
فِي السَّلَكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّحْمِيُّ وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشَّعْرِ أَيْضًا وَيَنْبَغِي
أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّظْمَ إِنْشَاءٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلَكِنْ

الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ تَرْجُمَةُ النُّظْمِ حَدِثٌ كَالنُّظْمِ لَانَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةٍ يُوسُفَ وَ
اِخْوَتِهِ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَعَوَاقِمٍ مَثَلًا وَكُلُّ ذَلِكَ حَدِثٌ ثَمَّ هُوَ ذَالِ عَلَى اَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی
وَنَهْيِهِمْ وَحُكْمِهِ وَخَبَرِهِ وَهُوَ قَدْ يُعْرَبُ لَا تَرْيَبُ عَلَيْنَا فَتَنْبَلُ لَهُ -

(ترجمہ) :- اور مانتے نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم
لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے اور "لفظ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں
شعور پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی
طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادران یوسف
اور فرعون اور اسکے عرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، سپہ نظم قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی
اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔
(تشریح) :- "وانما اطلق النظم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ لفظ اور نظم دونوں
ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا
استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا مانتے "کو بجائے لفظ نظم کے لفظ لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ
ہیکہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے
ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ پس مانتے نے ادب کا لحاظ کر کے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی
چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں
نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ بُرے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری
تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالشَّعْرَ اَوْ يَنْبَغُهُمْ اَخَاوُنَ" ترجمہ :- اور شاعروں کی بات پر وہی چلیں گے
جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان
کی شعر گوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔
صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی
طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور
سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اس پر کلام لفظی دلالت عقلی کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال
رہے کہ لفظ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ
تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلام نفسی کی طرف اشارہ
ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفات
باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفات باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ میں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمہ نظم مثلاً یوسف، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہی وغیرہ کی ناث اندہی کرتا ہے وہ امر، نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَأَنَّمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا شَرْعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ لِأَنَّ هُمَا تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْمَعُ أَقْسَامٌ تَقْسِيمٌ مَعَ أَقْسَامٍ تَقْسِيمٌ آخَرَ وَأَنَّمَا قَالَ أَقْسَامَهُمَا وَلَوْ يَكُنْ أَقْسَامُهُ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ مَنَشَأَ التَّقْسِيمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثَةَ الْأُولَى لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعُ لِلْمَعْنَى وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ وَالْإِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنَى وَالْبُيَوَاتِ لِلنَّظْمِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي كُلِّ قِسْمٍ يَرَاىِ النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى۔

(ترجمہ) :- نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے (یہاں سے) نظم وال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس "اقسام" تقسیمات کے معنی میں ہیں۔ کیوں کہ یہاں چند تقسیمات ہیں، اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متباہن بذاتہا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنفؒ نے اقسام کہا اور اقسام نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ چار ان کے مقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم

کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال بآثار النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ کل کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباہن اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہو سکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہو سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) منی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔ تو معرب معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شریعہ بیان فرمائیں گے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے ”اقسامہما“ تشبیہ کی ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ ”اقسامہ“ کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامہما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ”مقسم“ نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالتہ النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی۔ لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

وَذَلِكَ أَرْبَعَةٌ أَيْ الْمَذْكُورَةُ فِيهَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيمَاتُ أَرْبَعَةُ تَقْسِيمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عِدَّةٌ كَمَا سَيَأْتِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَعْنَى وَهُوَ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ أَمَّا يَحْسِبُ اسْتِعْمَالَهُ وَهُوَ التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ أَوْ يَحْسِبُ دَلَالَتَهُ فَإِنْ أُعْتِبَ فِيهَا الظُّهُورُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ۔

(ترجمہ) :- اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات، چار تقسیمات ہیں اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ آئندہ آجائیں گے، اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی اور وہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اس کی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے۔

(تشریح :-) المذكور فیما قبل عبارت سے شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہیکہ ذالک کا مشار الیہ لفظ الاقسام ہے اور اقسام جمع ہونے کی وجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے اور واحد مؤنث کی طرف اشارہ کرنے کیلئے تلک آتا ہے نہ کہ تلک۔ لہذا مان "کو تلک اربعۃ کہنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ لفظ "المذكور فیما قبل" ہے، اور یہ مفرد مذکر ہے اور مفرد مذکر کیلئے ذالک آتا ہے نہ کہ تلک اسلئے یہاں ذالک بیان کیا گیا۔ اربعۃ تقسیمات عبارت نکال کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ ذالک اربعۃ میں اربعۃ کی تین مضاف الیہ کے عوض ہے۔ بہر حال سابق میں جن تقسیمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ اور چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث صرف معنی سے ہوگی یا صرف لفظ سے اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث، لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا اس کی دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور و خفا کا اعتبار ہوگا یا ظہور و خفا کا اعتبار نہ ہوگا، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

الْأَوَّلُ فِي وَجْهِهِ النَّظْمُ صِغَةً وَلُغَةً يَحْتَمِي أَنْ التَّعْسِيفُ الْأَوَّلُ فِي طَرِيقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّغَةُ وَاللُّغَةُ وَالطَّرِيقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ وَالصِّغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ وَاللُّغَةُ وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ كُلِّهِمَا لَكِنْ أَمْرٌ يَلِدُهُمَا هَهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمُعَابَلَةِ فَمَا مِنْ حَيْثُ الْمُجْمُوعُ كِنَايَةً عَنِ الْوَضْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ الْأَوَّلُ فِي أَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضَعَ لِمَعْنًى وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْمِ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ وَ إِنَّمَا قَدَّمَ الصِّغَةَ عَلَى اللَّغَةِ لِأَنَّ اللَّغَةَ وَالْخُصُوصَ زِيَادَةً تَعَلَّقُ بِالصِّغَةِ فِي الْأَعْلَبِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمَوْزُولِ لِأَنَّ اللَّفْظَ أَمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَمَا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْإِنْفِرَادِ عَنِ الْفُرَادِ فَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْإِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْفُرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الشَّانِي فَمَا أَنْ يَنْجَحَّ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّوْزِيلِ فَهُوَ الْمَوْزُولُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ نَالِوُزُلٍ فِي الْحَقِيقَةِ أَمَّا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِي ذَلَّ صِغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْعُولٌ فِعْلٍ التَّوْزِيلِ الَّذِي مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَبِلِ -

(مترجمہ) :- تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان۔ یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔ طرق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت

کا نام ہے اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنفؒ نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔ اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ”بالعموم“ عام اور خاص ہونیکا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار میں خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اسلئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کر گیا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اول ہے تو وہ منفرد معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کر گیا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کر گیا اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہو گیا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔ پس مؤول حقیقت میں اس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے۔

(تشخیص) :- متن میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیوں کہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا، اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایہ وضع مراد ہے تو گویا متن نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہور معنی سے قطع نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔ ”وانما قدم الصیغۃ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں گزر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ وضع، طبع کے موافق ہو جائے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم و خصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے ”رجل“ میں خصوص اور ”رجال“ میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیوں کہ مادہ ”ر، ج، ل“ دونوں میں یکساں ہے۔ پس چونکہ یہاں خاص و عام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص و عموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ ”لفظ“ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کر گیا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکت غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر ثنائی ہے یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُن معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثنائی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

”فالمؤول فی الحقیقۃ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ”مؤول“ فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اور ”مشترک“ وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم کی قسم چونکہ اس شئی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک۔ باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہیے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور قسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباین موجود ہے اس طور پر کہ ”مؤول“ قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح ”تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

وَالثَّانِي فِي وَجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّانِي فِي طَرِيقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَ خِفَائِهِ بِذَلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِ أَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظْمِ مَسْقُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسْقُوقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لَا وَكَيْفَ يَحْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلًا أَوْ كَامِلًا وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ أَيْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمَعْنَى وَالْمَحْكَمُ لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَمَا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا فَإِنْ اخْتَلَفَ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمَجَرَّدِ الصِّبْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ فَإِنْ قِيلَ السَّخْفُ فَهُوَ الْمَعْنَى وَإِلَّا فَهُوَ الْمَحْكَمُ فَهَذِهِ الْأَفْسَافُ ظَهَرَتْ بَعْضُهَا أَوَّلًا مِنْ بَعْضٍ فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَلَا تَبَايُنٌ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ يَخْلَافُ الْخَاصُّ مَعَ الْعَامِ

وَالْمُسْتَرَكُّ فَإِنَّهَا مَقَابِلَةٌ لِنَفْسِهَا فَلِهَذَا التَّوْحِيدُ كَرُّ الْمُقَابِلِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ وَذَكَرَ فِي
الثَّانِي فَقَطُّ فَقَالَ وَلِهَذَا الْأَمْرُ بَعْدَ أَمْرٍ بَعْدَ تَقَابُلِهَا أَيْ لِهَذَا الْأَقْسَامِ الْأَمْرُ بَعْدَ الظُّهُورِ
أَقْسَامٍ أَمْرٍ بَعْدَ آخَرٍ تَقَابُلِهَا فِي الْخَفَاءِ فَلَمَّا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ بَعْضُهَا أَوَّلِي مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُورِ
كَذَلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا أَوَّلِي مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَهِيَ الْخَفِيُّ
وَالْمَشْكَلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِأَنَّ الْخَفِيَّ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَفَاءً وَهُوَ يُعَارِضُ
غَيْرَ الصَّيْغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ أَوْ لِنَفْسِ الصَّيْغَةِ فَإِنْ أَفْكَرْنَا إِذْ سَأَلْنَا بِالتَّامُّلِ فَهُوَ الْمَشْكَلُ
وَأَنْ لَمْ يُمْكِنْ فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مُرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَالْآخَرُ الْمُتَشَابِهُ
وَهَذَا التَّقْسِيمُ وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَمَا أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ وَالثَّلَاثَ
يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ -

(مترجمہ) :- دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اسی نظم کی جو پہلی تقسیم
یعنی خاص و عام میں مذکور ہے ظہور معنی اور خفاء معنی کے اقسام میں ہے یعنی "معنی" نظم سے حالت سیاق
میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور
"معنی" نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا یا پورے طور پر - اور یہ بھی چار ہیں - ظاہر نص، مفسر مجمل،
کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں تو اس کی
دو صورتیں ہیں، چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل
کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر "نظم" نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ
محکم ہے - یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولی ہیں - لہذا اولی قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی
تباہی نہ ہوگا - صرف اعتباری تباہی ہوگا - برخلاف خاص کے (جب کہ وہ عام اور مشبہ کیسا تھ ہو - تو ان
میں حقیقی تباہی ہے اسی وجہ سے مصنف نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے
چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کیلئے
دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور
میں اولی ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولی ہیں - چنانچہ ادنیٰ، اعلیٰ
میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں - اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء
صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن
ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابہ
ہے - اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیسا تھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلام کیسا تھ متعلق

ہوتی ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

(تشریح :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ”نظم“ کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہر حال ”ظہور معنی“ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو روح حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کیوں کہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے، اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا بھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں، اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم بعینہ اور ثانی کو محکم بغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اس کے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طرز پر ہے کہ ظاہر میں عدمِ سؤقی کلام معتبر ہے اور نص میں سؤقی کلام معتبر ہے، مفسر میں قبولِ نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدمِ قبولِ نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اتنی اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اتنی ہے اور نص ظاہر سے اتنی ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اول کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے اُن کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اتنی اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض بعض سے اتنی اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق و سباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو مشکل کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا مشکل کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے تو اس کو تشابہ کہتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور "مراد" دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور "معنی مفرد" کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

وَالثَّالِثُ فِي مَجْرِهِ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ النُّظْمِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّالِثِ فِي طَرَقِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ
النُّظْمِ الْمَذْكُورِ سَابِقًا مِنْ أَنْتَ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ أَوْ غَيْرَهُ أَوْ اسْتَعْمَلَ
مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ أَوْ اسْتِثْنَاءِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ أَيْضًا الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْإِنْيَاءُ
لِأَنَّ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ فَهُوَ حَقِيقَةٌ أَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهُوَ مَجَازٌ
ثُمَّ كُلُّ مَعْنَاهُ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ وَالْإِنْيَاءُ فَالصَّرِيحُ
وَالْإِنْيَاءُ يَجْمَعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَحُجْرُ الْإِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ
فِي مَجْرِهِ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ النُّظْمِ وَجَرِيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا

إِلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيحِ وَالْكُنَايَةِ مُرَاجِعًا إِلَى الْجَوَابِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ
كُلًّا مِّنَ الصَّرِيحِ وَالْكُنَايَةِ فِتْنَةً مِّنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ -

(مترجمہ) :- اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ - اور یہ بھی چار ہیں - حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ - اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے - پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں - اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے - پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا (تشریح) :- وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں - بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ - دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں، اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے - یہ خیال رہے کہ "لفظ" استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ - "فالصریح والکنایۃ بجمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے - سوال یہ ہیکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباہی اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ "اقسام" حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباہی اور اختلاف نہیں ہے بلکہ "صریح اور کنایہ" حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی - اس کا جواب یہ ہیکہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں - ایک مذہب علامہ فخر الاسلام کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحب توضیح کا ہے - علامہ فخر الاسلام کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو قسمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز - استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں - اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو گا کہ سابق میں بیان کردہ ”حصر“ استقرائی ہے نہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ ”صریح اور کنایہ“ حقیقت اور مجاز کی قسم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اولاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور اس جگہ تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت میں ”معنی موضوع“ کے معنی لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس کے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور مجاز میں ”معنی غیر موضوع“ کے معنی لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس کے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع کہ ہے یا غیر موضوع کہ۔ اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع کہ ہے یا غیر موضوع کہ۔ پس چونکہ ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے۔ اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِهِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ أَيْ التَّقْسِيمِ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ الْوُقُوفِ الْمُجْتَمِعِ عَلَى مَوَادِّ النَّظْمِ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَمِعِ لَكِنَّهُ يُؤَلُّ إِلَى حَالِ الْمَعْنَى وَيُؤَسِّطُ إِلَى اللَّفْظِ وَلِذَا أُقِيلَ أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ لِلْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدُ أَيْضًا الْإِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ بِإِقْتِصَائِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَدْلَالَ بِالنَّظْمِ فَإِنْ كَانَ مَسْئُوقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِشَارَةُ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يُسْتَدْلَلْ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنَى فَإِنْ كَانَ مَفْهُومًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللَّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ مُشْرَعًا أَوْ عَقْلًا فَهُوَ إِقْتِصَاءُ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ لَاتِ الْفَاسِدَةِ عَلَى مَا سَبَقَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -

(ترجمہ) :- اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مراد نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے لفظ کی طرف اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ بھی چار ہیں: استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص، استدلال باقتضاء النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنا والا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصد لایا گیا ہو تو وہ عبارة النص ہے ورنہ تو اشارة النص ہے، اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالت النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلال فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(تفسیر ج) :- عبارة النص، اشارة النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارة النص، اشارة النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب "وقوف" مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مراد نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے۔ یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارة النص سے ثابت ہے یا اشارة النص سے، دلالت النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارة النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارة النص کیساتھ۔ دلالت النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔ بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے، اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کیلئے قصد لایا گیا ہو گا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصد معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بجا رہے النص ہے، اور اگر نظم معنی کیلئے قصد نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باطل رہے النص ہے، اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلتا ہے النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقضاء النص ہے۔ اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلال فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ أَيْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ
الْجُشْرَيْنِ الْخَاصَّةِ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَقْسِيمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كَلَامًا مِنَ الْجُشْرَيْنِ
وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبِهَا وَأَحْكَامُهَا أَيْ هَذَا التَّقْسِيمُ
أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا أَيْ مَا حُدِّدَ اسْتِثْقَانُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنَّ لَفْظَ
الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوصِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ فَإِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُومِ وَهُوَ
السُّمُولُ وَقَسَمَ عَلَيْهِ وَمَعَانِيهَا الْمُنْفُوتَاتُ الْإِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِيَ أَنَّ الْخَاصَّ فِي الْإِصْطِلَاحِ
لَفْظٌ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتِظَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَ
تَرْتِيبُهَا أَيْ مَعْرِفَةُ أَنَّ أَيُّهَا يَقْدَمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا إِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ
يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَأَحْكَامُهَا أَيْ أَنَّ أَيُّهَا قَطْعِيٌّ وَأَيُّهَا ظَنِّيٌّ وَأَيُّهَا وَاجِبٌ لَتَوْقِيفٍ
فَالْخَاصُّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْمُخْصَرُّ ظَنِّيٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبٌ لَتَوْقِيفٍ وَآذَنْتُ هَذِهِ
الْأَقْسَامُ فِي الْجُشْرَيْنِ نَصِيرُ الْأَقْسَامِ ثَمَانِيْنِ وَالتَّقْسِيمَاتِ خَمْسَةٌ وَهَذَا التَّقْسِيمُ
الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الرِّوَاقِ تَقْسِيمًا لِلْقُرْآنِ بَلْ تَقْسِيمٌ لِأَسَاسِي أَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْقُوفٌ
عَلَيْهِ لِتَحْقِيقِهَا وَلِهَذَا كَرِهَ الْجُمْهُورُ وَإِنَّمَا هُوَ اخْتِرَاعٌ فُخِرَ لِلْإِسْلَامِ وَبَعْدَهُ
الْمَصْرُ وَلَكِنْ فُخِرَ لِلْإِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هَذَا التَّقْسِيمُ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى
سُنَنِهِ فَلَمْ يَكُنْ كَلَامًا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّرْتِيبِ وَالْأَحْكَامِ فِي كُلِّ مِنَ الْأَقْسَامِ وَ
الْمَصْرُ إِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيبَ
فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطْ -

(مترجمہ) :- اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیمات اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت۔ یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت۔ اور وہ یہ ہیکہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور وہ منفرد اور تنہا ہونا ہے۔ اور عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے، اور اسی پر (دوسری قسموں کو) قیاس کر۔ اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں، اور وہ یہ ہیکہ اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جو افراد کے طور پر معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو۔ اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام (کا مطلب یہ ہے کہ) کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب دیا جائے گا تو انہی قسمیں ہوں گی، اور تقسیمات پانچ ہوں گی، اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔ اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اس کی پیروی مصنف نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔ تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔ پس مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا۔ اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح) :- صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں۔ اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے (۲) مذکورہ بیس قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور افراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو، اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنا اور تعارض کے وقت رائج اور مرجوح کو پہچان کر رائج کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً "خاص" قطعی ہے عام مخصوص منہ بعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہر حال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بسنے سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ سابق میں مانتے نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارح نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم حقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسما کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے یہ "صرف علامہ فخر الاسلام نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے مانتے تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

مَعْرِفَةً لِمَا فِيهِ الْمَصْرُوحُ عَنْ بَيَانِ أَجْمَالِ التَّفْسِيرِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ
فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ
بِمَنْزِلَةِ الْجَنْسِ لِكُلِّ الْفَاعِلِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وَضِعَ لِمَعْنَى يُخْرِجُ الْمُسْتَمَلَّ
وَقَوْلُهُ مَعْلُومَةٌ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْمَرَادُ يُخْرِجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ
مَعْلُومٍ الْمَرَادُ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْبَيَانُ لَمْ يُخْرِجْ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيُخْرِجُ

مِنْ قَوْلٍ عَلَىٰ إِلَّا نَفْسًا إِلَّا مَعْنَاهُ سَجَّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْإِفْرَادِ عَنْ مَعْنَى
آخَرٍ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا۔

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو گئے تو اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ فرمایا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے طور پر کسی ایک ہی معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، مصنف کا قول ”کل لفظ“ تمام الفاظ کیلئے جس کے مرتبہ میں ہے اور باقی (قیود) فصل کے طور پر ہیں چنانچہ ”وضع لمعنی“ بے معنی کو خارج کر دیتا ہے اور ”معلوم“ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں تو اس قید سے ”مشترک“ نکل جائے گا۔ کیونکہ یہ معلوم المراد نہیں ہے اور اگر اس کے معنی معلوم البیان ہوں تو مشترک اس قید سے خارج نہیں ہوگا اور ماتن کے قول علی الانفراد سے نکل جائے گا۔ کیونکہ اس کے معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ خاص کے معنی افراد اور دوسرے معنی سے منفرد ہیں پس خاص سے مشترک اور عام سب نکل جائیں گے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے ”بعد“ اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ”خاص“ ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارح علیہ الرحمہ نے ”خاص“ کی تعریف میں ”مذکور“ جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول ”کل لفظ“ جس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ ہل ہوں خواہ دار ہوں۔ اور ”وضع لمعنی“ پہلی فصل ہے جو مہلات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ ہل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے، اور ماتن کا قول ”معلوم“ دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشترک ایسے معنی کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی، اور اگر ”معلوم“ کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو ”معلوم“ کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ ”مشترک“ خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ کیوں کہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ ”معنی“ افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔

اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور "عام" افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر "لفظ معلوم" کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔ اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شرح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہونے کی وجہ سے خاص العین (زید) تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور افراد کے کسی مفہوم معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی، شرح پر یہ اعتراض ہے کہ شارح نے "کل لفظ" کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "کل لفظ" جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامر کی حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامر حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس اور فصل اعتباری ہوں گی۔ اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اسلئے شارح نے "بمنزلہ الجنس" اور "کالفصل" کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَأَمَّا ذِكْرُ اللَّفْظِ هَهُنَا دُونَ النَّظْمِ حَرَجًا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ
لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَأَمَّا ذِكْرُ النَّظْمِ فِي التَّقْسِيمَاتِ
بِرِغَايَةِ اللَّادِبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ التَّوَلُّوْ فِي السَّلَاحِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي
اللُّغَةِ السَّرْمِيَّةِ وَأَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةٍ كُلِّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَكْرَرًّا إِلَى التَّعْرِيفَاتِ فِي إِصْطِلَاحِ النَّاطِقِ
وَلَكِنَّ الْقَصْدَ هَهُنَا الْبَيَانُ الْإِطْرَادِي وَالضَّبْطُ وَهُوَ أَنَّ مَا يَحْصُلُ بِلَفْظٍ كُلِّ -

(مترجمہ) :- اور مصنفؒ نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم۔ اصل پر چلتے ہوئے اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں۔ اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے۔ کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں، اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ برا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے۔ اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مانتی نے خاص کی تعریف میں ”لفظ“ ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر نہ کر کے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کیساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر ”نظم“ کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تہدید کے موقع پر ”وہو اسم للنظم والمعنی“ کتاب اللہ کیساتھ خاص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر ”نظم“ کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو برے معنی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے مانتی نے کلمہ کل ذکر کیا ہے اور کلمہ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیان ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقام تعریف میں کلمہ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمہ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور برا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمہ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمہ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَهُوَ مَا أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْجِنْسِ أَوْ خُصُوصَ النَّوعِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ تَقْسِيمٌ
لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ أَيْ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضَمَنِ الْخَاصِّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ
خُصُوصَ الْجِنْسِ بَأَن يَكُونَ جِنْسًا خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنَى وَإِنْ يَكُنْ مَا صَدَّقَ عَلَيْهِ
مُتَعَدِّدًا أَوْ خُصُوصَ النَّوعِ عَلَى هَذِهِ الْوَيْتَةِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ أَيْ السَّخْصِ
الْمُعَيَّنِ وَهَذَا أَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَقُولٍ عَلَى كَثَرَتِهِ
مُخْتَلِفِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُنْطِقِيُّونَ وَالنَّوعُ عِنْدَهُمْ كُلُّ

مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ مُّتَفَقِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ سَرَّحِي الْمُنْطَقِيْنَ فَمِنْهُمْ
إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنِ الْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمُنْطَقِيِّينَ جِنْسٌ عِنْدَ
الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا يَقُولُ -

(ترجمہ) :- اور خاص خاص الجنس ہو گا یا خاص النوع یا خاص العین ہو گا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے یاں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو یا کی طریقہ پر یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو۔ اور یہ اخص الخاص ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ایسی کی کا نام ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا خیال ہے۔ پس اہل اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطقہ کے یہاں جو نوع ہوتا ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتن نے بذات خود کیا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ”وہو اما ان یکون“ میں ”ہو“ ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنف نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو، اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہو گا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔

كَاسَانٍ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَلَا تُسَانُ نَظِيرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ
بِالْغَرَضِ فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلٌ وَأَمْرَاءٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خَلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا وَأَمَامًا
وَسَاحِدًا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا
مُسْتَفْعِيَةً أَيْتَةً بِالْوِلْدَانِ مَذْجَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذَلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيرُ خَاصِّ النُّوعِ
فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُتَّفَقَيْنِ بِالْغَرَضِ فَإِنَّ أَفْرَادَ الرَّجَالِ كُلَّهُمْ مَسَاءُ فِي الْغَرَضِ
وَزَيْدٌ نَظِيرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرْكَهَ إِلَّا بَعْدَ الْأَوْضَاحِ -

(مترجمہ) :- جیسے انسان، مرد، زید۔ انسان خاص الجنس کی نظر ہے کیوں کہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض الگ الگ ہوتی ہے اسلئے کہ اس کے تحت مرد اور عورت ہیں، اور مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیلئے) فراش ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی نظر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور ”زید“ خاص العین کی نظر ہے، کیوں کہ وہ معین شخص ہے، شریکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(تشریح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ”انسان“ خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔ مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم و نافذ کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیلئے فراش اور دل رسانی کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو، اندرون خانہ کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیت معتبرہ پائی جائے مطلقاً افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیت معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا ”رجل“ کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ ”زید“ خاص العین کی مثال ہے کیوں کہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

ہاں۔ تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں اپنے اپنے بچہ کا نام دید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمَصْنُوعُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِ شَيْءٍ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ فَقَالَ وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ
الْمَخْصُوصُ قِطْعًا أَوْ أَثَرَهُ الْمَرْتَّبَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَذْلُوكُهُ قِطْعًا
بِحَيْثُ يَفْطَحُ احْتِمَالُ الْغَيْرِ فَإِذَا قُلْنَا نَزِيدُ عَالَمٍ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ إِحْتِمَالًا
نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ وَعَالَمٌ أَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرُهُ كَذَلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ
يَتَنَاوَلُ مَذْلُوكَهُ قِطْعًا فَتَبَيَّنَتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ قِطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالَمٍ عَلَى
نَزِيدٍ بِهَذَا الْوَاسِطَةِ -

(ترجمہ) :- اور جب مصنف نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پائی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہیکہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کر دے۔ پس جب ہم نے ”زید عالم“ کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہذا مجموعہ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم اس واسطے سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔

(تشریح) :- مصنف نے خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پا کر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں ”حکم“ اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حکم الصلاة سقوط الواجب عن ذمۃ المكلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة“ یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاة پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم ”زید عالم“ کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ لَكُونَهُ بَيْنًا هَذَا أَحْكَمُ آخَرُ مُقَوِّمٌ لِلْحُكْمِ الْأَوَّلِ وَكَأَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَ
لَكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَهْيِيدِ التَّفَرُّعَاتِ الْأَكْثَرِ أَيْ لَا
يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّغْيِيرِ لَكُونِهِ بَيْنًا بِنَفْسِهِ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِمُجْمَلٍ حَيْثُ يَحْتَاجُ
إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَغْيِيرِهِ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفَرُّعِ وَالتَّغْيِيرِ فَيَحْتَمِلُ الْخَاصُّ لِأَنَّهُ لَا
يُنَاقِزُ الْقَطْعِيَّةَ فَإِنَّ بَيَانَ التَّفَرُّعِ يُزِيلُ الْإِحْتِمَالَ النَّاشِئَ بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُحْكَمًا كَمَا
يُقَالُ جَاءَنِي سَرِيدٌ زَيْدٌ وَبَيَانَ التَّغْيِيرِ يَحْتَمِلُ كُلَّ كَلَامٍ قَطْعِيٍّ كَانَ أَوْ ظَنِّيًّا كَمَا
يُقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَهَكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيلِ يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ أَيْضًا۔

(ترجمہ) :- اور وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا
حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیان مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی
اور انہو کے تفویعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیوں کہ وہ بذات خود واضح
ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ ”مجمل“ اجمال رکھنے والی کی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔
اور یہ بیان تقریر اور تغیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔
اس لئے کہ بیان تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص حکم ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے
”جاءنی زید زید“ اور ”بیان تغیر“ تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہر جیسے کہا جاتا ہے
”انت طالق ان دخلت الدار“ اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی
تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد
اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیوں کہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم
ہے کہ وہ بیان تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اول یعنی ”أَنْ يَتَنَاوَلَ الْخُصُوصَ قَطْعًا“
مذہب حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیوں کہ علماء احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعی
اور شیخ ابو منصور مائتیدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی لایتمیل البیان خصم یعنی امام شافعی
کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعی کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز
یہ دوسرا حکم انہو کے سات تفویعی مسائل میں سے اول کے تین تفویعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور باقی چار تفویعی
حکم اول یعنی ان یتناول الخصوص پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے "خاص" مجمل کا مقابل ہو گا کیوں کہ "مَجْمُلٌ" "مَجْمُلٌ" (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور میں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغیر (۳) بیان تبدیل بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کیساتھ ملکہ کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کر دے جیسے "جاوئی زید نفسہ" اور باری تعالیٰ کا قول "فبجد الملائکہ کلہم اجمعون"۔ بیان تغیر اُس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کر دے جیسے شرط اور استثناء اور بیان تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیوں کہ "نسخ" بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہر حال خاص اگرچہ بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیان تقریر، بیان تغیر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیان تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہو نیوالے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ خاص جس کو بیان تقریر لاحق ہو گا بیان تقریر کے بعد محکم ہو جائے گا جیسے "جاوئی زید زید" میں کہ زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کر دیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہو جاتی ہے۔ اور رہا بیان تغیر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" میں کہ ان دخلت الدار کے بغیر "انت طالق" سے فوری طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر "ان دخلت الدار" نے اس کے حکم کو متغیر کر دیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیان تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

فَلَا يَجُوزُ الْحَقُّ التَّعْدِيلُ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ شُرُوعٌ فِي تَفَرُّعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيهَا بَيِّنَاتٌ وَبَيِّنَاتُ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ حُلُولِ الْخَاصِّ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيِّنَاتِ لَكِنْ يَمْتَنِعُ بَيْنَهُمَا بِنَفْسِهِمْ لَا يَجُوزُ الْحَقُّ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَ وَهُوَ الظَّاهِرُ بَيِّنَةٌ فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةُ بَعْدَ الرَّكُوعِ وَالْجُلُوسَةُ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ لَمَّا اخْتَفَتْ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَّنَّا أَنَّهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَ فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرَضٌ لِحَدِيثِ أَعْرَابِي خَفَّفَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ قَوْمٌ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ هَكَذَا قَالَ ثَلَاثًا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصٌّ وَضَمُّ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ لِأَنَّ الرَّكُوعَ هُوَ الْإِنْجَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُودُ هُوَ وَضْعُ الْجَهْمَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيِّنَاتِ حَتَّى يَقَعَ أَنَّ الْحَدِيثَ لِحَقٍّ بَيِّنًا لِلنَّصِّ الْمَطْلُوعِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا

نَسَخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِحَبْرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَوَارَعِيَ مَذْهَبَ كُلِّ مَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةُ
فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُونُ وَاجِبًا
لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ۔

ترجمہ :- پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا جائز نہیں ہے
یہاں سے ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف
فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو
تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن
ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول ”وارکعوا واسجدوا“ کے ساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا
جائز نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے ملحق کیا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ
فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے
نماز میں جلدی کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی
ہے۔ اسی طرح تین بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”وارکعوا واسجدوا“ خاص ہے جو ایک معلوم مغنی
کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع حالت قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجدہ پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص
بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”حدیثہ فی مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں
ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی
رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت
سے ہو واجب ہوگی اس لئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشریح :- یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم ”لا یجتمل
البيان لكونه مبنيًا“ کی بنا پر اخاف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان
یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا ظہن کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ
باری تعالیٰ کے قول ”وارکعوا واسجدوا“ کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ
اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام
شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلا دین رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم
مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ”ادع فاضل فانک لم تفضل“ واپس جاکر دوبارہ
نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلا دین رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول کی حدیث

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا "ارجع فصل فانک لم تصل"۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا "عَلَّیْ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ" اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا "اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغْ اَوْضُوءُ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَلَبَّوْهُ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَسْمَعُ مِنْكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْکُعْ حَتّٰی تَطْبِئَ رَاکِعًا ثُمَّ اَرْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیْ قَائِمًا ثُمَّ اَسْجُدْ حَتّٰی تُطْمِئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ اَرْفَعْ حَتّٰی تُطْمِئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اَسْجُدْ حَتّٰی تُطْمِئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ اَرْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیْ قَائِمًا فَعَلْ ذَٰلَکَ فِی صَلَاتِکَ کُلَّمَا" یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طرین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "وارکعوا و اسجدوا" خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع کے معنی حالت قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر بیٹھنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیث اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول "وارکعوا و اسجدوا" کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث اعرابی اس آیت کیلئے نسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو نسخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیل ارکان جو حدیث (خبر واحد) سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیوں کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے تعدیل ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّوْبَتِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هَذَا تَفَرُّجٌ
فَإِنْ عَلَيْهِ وَعُطِفَ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ يُعْنَى إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ بَطَلَ
شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّوْبَتِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ
وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهُ أَصْحَابُ الظُّوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعْمًا

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ اَلَايَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ مَا لَكُمْ يَقُولُ إِنَّ الْوَلَاءَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ
وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهُ فِي الْوُضُوءِ مُتَابِعًا مَتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِبِ الْعَضْوُ الْأَوَّلُ
لِمُؤَظْفَةِ النَّبِيِّ ۴ وَأَصْحَابِ الطَّوَاهِرِ يَقُولُونَ أَنَّ التَّسْمِيَةَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ لِقَوْلِهِ ۴
وُضُوءٌ لَمْ يَسْمَعْ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ أَنَّ التَّزْيِيبَ وَالتَّيْمَةَ فِي الْوُضُوءِ فَرَضٌ لِقَوْلِهِ ۴
لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِءٍ حَتَّى يَضَعَ الطَّهْرُورَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ شَمْرًا
يَدَيْهِ الْأَحْدَيْتَ وَلَعَوْلَاهُ ۴ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوءُ أَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِإِدْنِ
النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ اللَّهَ نَعَمَ أَمَرَنَا فِي الْوُضُوءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهَذَا خَاصٌّ
وَضِعَا لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْإِسْأَلُ وَالْإِصَابَةُ فَاسْتَبْرَاطُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا
الْمَخَالِفُونَ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لَكُونِهِ بَيَانًا لِنَفْسِهِ فَلَا يَكُونُ الْأَشْخَا وَهُوَ لَا
يَصِحُّ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ غَايَتُهُ أَنْ تُرَاعَى مَنْزِلَتُهُ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ فَمَا ثَبَتَ
بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا وَهَاتِبَتِ بِالسُّنَنِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلَاةِ لَكِنْ
لَا وَاجِبٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرَضِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيقُ
بِالْعِبَادَاتِ الْمُقْصُودَةِ فَزَوَّلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنَنِ وَقَلْنَا بِسُنَنِ هَذِهِ
الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ -

(ترجمہ) :- اور آیت وضو میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر یہ
دوسری تفریع ہے اور امان کے قول "غلاب جوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو
یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوهکم الاية" میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا
ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا
کہ اصحاب ظاہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں
لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس
طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظاہر
کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے
جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیوں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواقع پر
نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار
نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور وہ پانی بہانا اور ترماتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیسا کہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کیلئے بیان نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہے پس نہیں ہو گا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضو میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیوں کہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور وجہ عبارات مقصودہ ہی کے لائق ہوتا ہے پس ہم وجہ سے اگر سنت تک آگئے اور وضو میں ان تمام امور کے سنت ہونے کے قائل ہو گئے۔

(تشمیح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریع بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن "لا تجز" پر معطوف ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں "ولاء" یعنی بے درپے مسلسل ایسے طریقہ پر اعضا کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عادت فرمائی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے "لا وضو لمن لم یسم" یعنی بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہو گا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلاۃ امرئ حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیه یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ "ثم" ترتیب پر دلالت کرتا ہے، اور نیت فرض ہونے پر "لا یقبل الا اعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہو تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت وضو "اذا قمتم الی الصلاۃ فاعسلوا وجہکم وایدیکم الی المرافق واسحوا برؤسکم وارجلكم الی الکعبین" میں "ولاء" تسمیہ، ترتیب اور نیت کی شرطیں لگانا باطل ہے کیوں کہ آیت وضو میں حتی جل مجدہ نے ہم کو دو باتوں کو حکم فرمایا ہے ایک غسل دوم مسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی ترماتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیز ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کیلئے مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کو خاص کتاب یعنی آیت وضو کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیت وضو کیلئے مانع مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیوں کہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبار احاد سے ہو (یعنی ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیل ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب کے اثر کو مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک فرض مستحق عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک واجب مستحق عقاب ہوتا ہے۔ اور ”واجب“ عباداتِ مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبارتِ غیر مقصودہ ہے لہذا وضو میں ”واجب“ نہ ہوگا۔

(فتاویٰ) :- خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحبِ نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتبِ حنفی میں مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے ہاں۔ اگر مداومت کیساتھ اللہ کے رسول نے اُس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہے اور اصحابِ ظواہر کی پیش کردہ حدیث ”لا وضو لمن لم یسم“ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضو کی۔ یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ مفتاحِ صلاۃ ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابو ہریرہ، ابن مسعود، ابن عمر کی حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلمہ ومن توضأ ولم یذكر اسم اللہ لم یطہر الاموضع الوضوء“ یعنی جس نے وضو کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضو اس کے پورے بدن کو پاک کرے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضو کیا تو صرف موضع وضو پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے، اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث ”لا یقبل اللہ الخ“ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابو داؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے، اور ”انما الاعمال بالنیات“ کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیت ہی پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

شارح کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ ”انما الاعمال بالنیات“ خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمدؒ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے، اور وضو عبارتِ غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہیئے۔
جمیل احمد عفی عنہ

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاةُ وَتَفْرِيعٌ ثَلَاثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ قَبْضًا شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّاعِبِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ ۱ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ ۲ وَقَوْلُهُ ۳ لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحَدَّثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفُظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الَّذِي إِذَا حَوَّلَ الْكُفَّةَ فَاسْتَبْرَأَ الطَّهَارَةَ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيِّنًا لَكُلِّهِ لَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَيْرِ الْوَلَاةِ غَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْزَى بِالذَّمِّ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّلَاةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كُونِهِ سَبْعَةً أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاءُ مِنْ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّكَ ثَبَتَ بِالْخَيْرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ -

(مترجمہ) :- اور ”طہارت“ آیت طواف میں۔ (یہ) ماتن کے قول ”الولاة“ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول ”وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو ہم کہتے ہیں کہ طواف ”لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور“ وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے“ پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیوں کہ وہ بذاتِ خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا، اور وہ خبر واحد کے جائز نہیں ہے ”طہارت“ زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کو طواف زیارت میں "دم" سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تفسیر صیح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذات خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبيت العتيق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلاة الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یرکع الا بخیر" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے "خبرار" کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبيت العتيق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی وہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف "لفظ خاص" ہے اور خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے پس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اس کے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا جس کو طواف زیارت میں دم ربکری ذبح کرنے) سے اور اسکے علاوہ طواف قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ "واما زیادة کونہ سبعة اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

ہذا کتاب الشرا و لیطوفنا بالبیت العتیق) پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب الشہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتدا کو شرط قرار دے سکے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب الشہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتدا بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہوا اور خبر مشہور سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتدا شرط ہے۔

والتَّوْبِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرْبِصِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِمْ شَرْطُ الْمَوْلَاءِ وَتَعْرِيفُ رَابِعٍ عَلَيْهِ أَمَى إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ فَيُطْلَقُ تَوْبِيلُ الْقُرْءُ بِالْأَطْهَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَبَيَانُهُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعْمُ قُرُوءٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ مَعْنَى الظَّهْرِ وَالْحَيْضِ فَأَوَّلُهُ الشَّافِعِيُّ بِالْأَطْهَارِ لِقَوْلِهِ تَعْمُ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِقَوْلِهِ أَمَى فَطَلَّقُوهُنَّ لِقَوْلِهِ لِعَدَّتِهِنَّ وَهُوَ الظَّهْرُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَشْمَعْ إِلَّا فِي الظَّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ وَأَوَّلُهُ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى ثَلَاثَةَ لَأَنَّ الْخَاصَّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَالطَّلَاقَ لَمْ يَشْمَعْ إِلَّا فِي الظَّهْرِ فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي الظَّهْرِ وَكَانَتْ الْعِدَّةُ أَيْضًا هِيَ الظَّهْرُ فَلَا يَخْلُو مَا أَنَّ يُحْتَسَبَ ذَلِكَ الظَّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ أُحْتَسَبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُونُ قَرَأَتَيْنِ وَبَعْضًا مِنَ الثَّالِثِ لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضَى وَإِنْ لَمْ يُحْتَسَبَ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلَاثُ أُخْرٍ مَا سِوَى هَذَا الْقُرْءِ يَكُونُ ثَلَاثًا وَبَعْضًا وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَطْلُقُ مُوجِبًا لِلْخَارِجِ الَّذِي هُوَ ثَلَاثَةٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الظَّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ مَتًى مِنَ الْمُحْدُوثَيْنِ بَلْ تَعَدُّ ثَلَاثُ حَيْضٍ بَعْدَ مَضِيِّ الظَّهْرِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ -

(مترجمہ) :- اور آیت تربص میں قرو کی تاویل ظہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ماتن کے قول شرط الاولاد پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قرو" کی تاویل ظہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ "قرو" ظہر اور حیض کے معنی میں مشترک

پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقہن لعدتہن" کی وجہ سے قزو کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اس بنا پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ طہر ہے کیونکہ بالا جماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثہ کی دلالت کی وجہ سے قزو کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیوں کہ لفظ "ثلثہ" خاص ہے کسی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور عدت بھی طہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گزر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہو اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجب کہ وہ ثلثہ ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طہر کے گزرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- یہ خاص کے حکم پر جو بھی تفریع ہے اور شرط الاولاد پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد ان یتناول المخصوص قطعاً ہے نہ کہ "لا یحتمل البیان" جیسا کہ شارحؒ نے سہواً فرمایا ہے۔ آئندہ کے چاروں مسئلے "ان یتناول المخصوص قطعاً پر متفرع ہیں جیسا کہ اول کے تین مسئلے "لا یحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلق مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوائع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مسئلہ باری تعالیٰ کا قول "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثہ قرو" ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قزو ردکیں۔ اور لفظ قزو حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قزو سے مراد طہر ہے اور اخاف کہتے ہیں کہ قزو سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعیؒ قزو سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقہن لعدتہن" فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کی وقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے، اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت "طہر" ہے اور "لعدتہن" اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے، اور طلاق کا وقت بالا جماع "طہر" ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت "طہر" ہے تو آیت "والمطلقات" میں "قزو" سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابو حنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثہ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ لفظ ثلثہ "خاص ہے معنی معلوم تین" کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی و بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قروہ" سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثہ" پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا (جس میں طلاق واقع ہوئی ہے) کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گزر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروہ سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثہ "جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قروہ سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گزرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے۔ لہذا آیت میں قروہ سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا إِلَّا نَزَاهٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمَكِّنُ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قَرْوَةٍ
بِدُونِ مَلَاخِظَةِ قَوْلِهِ ثَلَاثٌ لِأَنَّهُ جَمْعٌ وَأَقْلَهُ ثَلَاثٌ وَهَذَا أَفْسَدُ لِأَنَّ الْجَمْعَ
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَجْهًا بِمَادُونِ الثَّلَاثِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَجُّ أَشْهُرٌ
مَعْلُومَاتٌ بِخِلَافِ أَسْمَاءِ الْعَادَةِ فَإِنَّهَا نَصٌّ فِي مَذْهَبِ لَوْ لَا تَهَا وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى
فَطَلِّقُوهُنَّ بَعْدَ تَهْنٍ فَمَعْنَاهُ لِأَجْلِ عِدَّتِهِنَّ أَمْ طَلِّقُوهُنَّ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ
إِحْصَاءَ عِدَّتِهِنَّ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ فِي طَهْرٍ لَا وَطِئَ فِيهِ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ أَنَّهَا
غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعَدُّ بِثَلَاثِ حَيْضٍ بِإِشْبَاهِهِ وَلَا تُطَلِّقُوا فِي طَهْرٍ وَطِئَ فِيهِ لِأَنَّهُ
لَمْ يُعْلَمَ جَنِينُهُ أَنَّهَا حَامِلٌ تَعَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ أَوْ غَيْرِ حَامِلٍ تَعَدُّ بِالْحَيْضِ
وَلَكَذَا لَا تُطَلِّقُوا فِي الْحَيْضِ لِأَنَّ هَذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الظَّهَرُ

الَّذِي يَبْلِيهِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَحْتَسَبَ فِيهِ ثَلَاثُ حَيْضٍ أُخْرَى فَتَطَوَّلُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا
بِلَا تَقَرُّبٍ -

(ترجمہ) :- اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ پر یہ الزام باری تعالیٰ کے قول ثلثہ کا لحاظ کے بغیر "لفظ قروہ" سے مستنبط کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ قروہ جمع ہے، اور اقبل جمع تین ہے اور یہ فاسد ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ جمع ذکر کی جائے اور اس سے تین سے کم مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں ہے۔ برخلاف اسمائے عدد کے کہ یہ اپنے مدلولات میں نص ہیں، اور باری تعالیٰ کا قول "فطلقوہن لعدتہن" تو اس کے معنی ہیں لاجل عدتہن یعنی تم ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور وہ یہ بھی طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہو۔ کیوں کہ اس وقت یہ معلوم ہو گا کہ عورت غیر حاملہ ہے لہذا وہ بغیر شبہ کے تین حیض عدت گزارے گی، اور طلاق ایسے طہر میں نہ دو جس میں وطی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارے گی۔ اسی طرح حیض کجالت میں طلاق نہ دو کیوں کہ یہ حیض ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے اور نہ وہ طہر معتبر ہے جو اس حیض کے بعد ہے پس مناسب ہے کہ دوسرے تین حیض شمار کرے (اور اس صورت میں) عورت پر خواہ مخواہ عدت دراز نہ ہو جائے گی۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "قروہ" کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثہ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثہ کا لحاظ کے بغیر "قروہ" بصیغہ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ "قروہ" جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو سکتا ہے۔

اور طہر کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل نہ ہو گا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہوگی یا زیادتی واقع ہوگی۔ شارح خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول الحج اشہر معلومات میں لفظ اشہر شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے، اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو "قروہ" صیغہ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہو گا اس کے برخلاف اسمائے عدد کہ وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں، ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا۔ اس لئے لفظ ثلثہ سے استدلال کرنا درست ہے "واما قولہ تعالیٰ فطلقوہن لعدتہن" سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”بعد تین“ میں لام وقت کیلئے نہیں ہے بلکہ اجل اور علت کیلئے ہے یعنی فظ قونین لاجل عدت تین یعنی ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں۔ اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جس میں وطی کی گئی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گزارے گی، اور اسی طرح حیض کی حالت میں بھی طلاق نہ دو کیوں کہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

شَرِّ لِّكُلِّ وَاحِدٍ مِّمَّا وَرَنِ الشَّافِعِيُّ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَرَأْتُ تَسْتَبِطُ مِنْ نَفْسِ الْآيَةِ بِوُجُوهِ مُتَعَدَّةٍ فَذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيلِ فَطَالَ الْعَمَلُ إِنْ شِئْتَ -

(مترجمہ) :- پھر ہمارے اور امام شافعی کیلئے اس مقام پر بہت سے قرائن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار ملا جیون فرماتے ہیں کہ قروہ کی مراد متعین کرنے میں اخاف اور شوائع دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت ”والمطلقات الآیہ“ سے مستنبط ہو سکتے ہیں شرح و بسط کیساتھ تو فاضل شارج کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اُسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالاً یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ آیت میں ”لفظ ثلثہ“ مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکور ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکور آتا ہے۔ اور قروہ کے معنی ”حیض“ مؤنث ہیں اور ”طہر“ مذکور ہیں۔ پس لفظ ثلثہ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروہ کے معنی طہر کے ہیں جو مذکور ہے اگر قروہ کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثہ کی بجائے ثلث ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قروہ مذکور ہے اگرچہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قروہ کے اعتبار سے ثلثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعی نے فرمایا کہ آیت میں تریض باب تفعیل سے ہے اور باب تفعیل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو

بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ ”یتر یصن“ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگر جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے۔ احاف کی ایک دلیل یہ آیت ہے: ”وَاللّٰی یُکْسِنُ مِنَ الْحِیْضِ مَنْ لَمْ یُکْمِمْ اِنَّ رِیْقَہُمْ فَعَدَّتْہُمْ ثَلَاثَہٗ اَشْہَرٌ وَاللّٰی لَمْ یُحِضْنَ“ (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور مہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثہ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیوں کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”اِنَّ الْقُرْآنَ یَفْصِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا“ دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَالَ طَلَّاقُ الْاِمْرَءِ تَطْلِیقُ تَمَانَ وَعَدَّتْہَا حِیْضَتَانِ“ یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجری نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے، بہر حال جب باندی اپنی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گزارے گی، حدیث چوں کہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

مَنْ اَنَّ الْمُصِیْفَ ذَكَرَ هَهُنَا مِنْ تَفْرِیْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰی مَذْہَبِهِ سَبْعَ تَفْرِیْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَعَرَّضَ لَهَا وَتَلَاثٌ مِنْهَا مَا سَجَّیْ وَاَوْفَرَدَ بَيْنَ هَذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلَاثَةِ بِاَعْرَاضٍ لِلشَّافِعِی عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِہَا عَلٰی سَبِیْلِ الْجُمْلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلَةُ الرَّوْجِ الثَّانِیَ یُحَدِّثُ الْعُسْلَةَ لَا یَقُوْلُ یَحْتٰی تَنْكِحَ نَرْوَجُا غَیْرَہُ وَهُوَ جَوَابُ سَوَالٍ مُّقَدِّمٌ عَلٰیہُ مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِی وَتَفْرِیْعُ السَّوَالِ لَا یَدُلُّ عَلٰیہُ مِنْ نَفْسِہٖ مُقَدِّمَہُ وَہِیْ اَنَّ الرَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ اِمْرَاۃً تَلَاثًا وَتَلَاثًا وَتَلَاثًا نَرْوَجُا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الرَّوْجَ الثَّانِیَ وَتَلَاثًا الرَّوْجَ الْاَوَّلَ یَمْلِكُ الرَّوْجَ الْاَوَّلَ مَرَّةً

اُخْرٰی ثَلَاثَ نَطْلِقَاتٍ مُّسْتَقْلِلَةٍ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنْ وَاحِدَةٍ
أَوْ اثْنَتَيْنِ وَتَكَهَّنَتْ نَرْجُوَ أَنْ تَخْرُجَ طَلْقُهَا الرَّجُلُ الثَّانِي وَتَكْهَنَ الرَّجُلُ الْأَوَّلُ فَعِنْدَ
مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الرَّجُلُ الْأَوَّلُ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ يَعْنِي
إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآخَرُ أَنْ يُطْلِقَهَا اثْنَيْنِ وَتَصِيرُ مَغْلُظَةً وَإِنْ
طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآخَرُ أَنْ يُطْلِقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرَ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَأَبِي يُوسُفَ رَجَعَتْهُمَا اللَّهُ يَمْلِكُ الرَّجُلُ الْأَوَّلُ أَنْ يُطْلِقَهَا ثَلَاثًا وَيَكُونُ مَا مَضَى
مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَقَتَيْنِ هَذَا كُلُّهُ الرَّجُلُ الثَّانِي يَكُونُ مُحْلِلًا لَهَا لِلرَّجُلِ
الْأَوَّلِ بِحِلِّ جَدِيدٍ وَيَهْدِمُ مَا مَضَى مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَقَتَيْنِ وَالطَّلَقَاتِ

(ترجمہ) :- پھر اس جگہ مصنفؒ نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر
کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی، اور ان
چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے
ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عید سے ثابت ہے
نکہ باری تعالیٰ کے قول ”حتی تنکح زوجاً غیرہ“ سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف
سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدم ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شوہر
اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر اس کو
طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلالین طلاقوں
کا مالک ہو جائے گا، اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت
دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح
کر لے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مابقی دو یا ایک کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر
اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہو جائیگی
اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک
پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہو جائیں گی۔ کیونکہ
دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلال کر دیا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو تین
طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل کو
ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح و بسط کیساتھ سابق میں ذکر کر دیئے گئے ہیں اور

تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفسیری مسائل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیسے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمایا جائے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اس کو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہو جائے گا، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دیا یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو باقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقیں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقیں کے بعد عورت مغضظہ ہو جائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہو جائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیسے حل جدید کیساتھ حلال کر نیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کا عدم اور ختم ہو جائیں گی۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةً حَتَّى لَفْظًا خَاصًّا وَضَعُ لَعْنَتِ الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيَفْهَمُونَ أَنَّ نِكَاحَ التَّرْجُحِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْمَحْرَمَةِ الْغَلِيظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ وَلَا تَأْخِذُ لِلْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يَعْرِفْهُمْ أَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حُلٌّ جَدِيدٌ لِلتَّرْجُحِ الْأَوَّلِ فَفِي هَذَا إِبْطَالٌ مُوجِبُ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ حَتَّى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ التَّرْجُحُ الثَّانِي مُحِلًّا فِيمَا وَجَدَ فِيهِ الْمُعْتَا وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ فَبِمَا لَمْ يُوجَدْ الْمُعْتَا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يَكُونَ مُحِلًّا فَلَا يَكُونُ التَّرْجُحُ الثَّانِي مُحِلًّا إِيَّاهَا لِلتَّرْجُحِ الْأَوَّلِ بِحُلِّ جَدِيدٍ -

(استرجعہ :-) پس شیخینؒ کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" حجت ہے اور کلمہ حتی لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرا شوہر کا نکاح اس حرمت غلیظہ کی غایت

جو تین طلاقیں سے ثابت ہے اور ما بعد غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید حلت پیدا ہوئی ہے پس اس میں خاص یعنی حتی کے موجب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں محمل نہ ہو سکا جس میں میثا موجود رہے یعنی تین طلاقیں تو اس میں جس میں میثا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محمل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حلت جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کر نیوالا نہیں ہوگا۔

(تشییح :-) شیخین کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وار ذکرہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخین کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلت جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سر نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیوں کہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت مستدل ہے ”فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ“ اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمت غلیظہ ختم ہو جائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتی ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتی کا مدلول یہ ہے کہ حتی سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتی کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہو جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا ”اضربک حتی جاو خالدا“ میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ خالدا آجائے یعنی خالدا کے آنے کے بعد مارنا ختم کر دوں گا۔ پس کلمہ حتی کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمت غلیظہ ثابت ہو گئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہو گئی ہے۔ کلمہ حتی صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقیں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمت غلیظہ کو ختم کر دیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخین کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حلت جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتی کے موجب اور مقتضی کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں میثا موجود رہے یعنی تین طلاقیں کی وجہ سے حرمت غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محمل یعنی حلت جدید پیدا کرنے والا نہ ہو سکا تو جس صورت میں میثا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقیں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجہ اولیٰ محمل (حلت جدید پیدا کر نیوالا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حلت جدید کے ساتھ حلال کر نیوالا نہیں ہے۔ اور شیخین کا قول باطل اور غلط ہے۔

فَيَقُولُ الْمُصَرِّ فِي جَوَابِهِ مِنْ جَانِبِ ابْنِ حَبِيبَةَ أَنَّ كَوْنَ التَّرْجُحِ الثَّانِي مُجَلَّلاً بِأَيَّاهَا
لِلتَّرْجُحِ الْأَوَّلِ، إِنَّمَا تُشْبِهُ بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ لِأَقْوَلِهِ حَتَّى تَنْكِحَ كَمَا نَزَّ عَمَّتُمْ وَبَيَّنَّا
أَنَّ امْرَأَةً سَرَفَاعَةً جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ إِنَّ سَرَفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا
فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الرَّبِيعِ وَمَا وَجَدْتُ إِلَّا كَهْدَبَةً ثَوْرِي هَذَا أَتَعْنِي
وَجَدْتُ عَيْنِي فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَرَفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ
لَا حَتَّى تَدُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَدُوقَ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ فَهَذَا الْحَدِيثُ مَسْرُوقٌ
لِبَيَانِ أَنَّهُ يَشْتَرُطُ وَطْئُ التَّرْجُحِ الثَّانِي أَيْضًا وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يَفْهَمُ مِنْ
ظَاهِرِ الْآيَةِ وَهَذَا الْحَدِيثُ مَشْهُورٌ قَبْلَهُ الشَّافِعِيُّ أَيْضًا لِاجْتِهَادِ الْوُطْئِ
الزَّيَادَةِ بِمَثَلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا الْحَدِيثُ كَمَا أَنَّكَ يَدُلُّ عَلَى
اجْتِهَادِ الْوُطْئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَلَا يَدُلُّ عَلَى مُجَلَّلِيَةِ التَّرْجُحِ الثَّانِي بِإِسَارَةِ النَّصِّ
وَذَلِكَ لِأَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ لَهَا أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَرَفَاعَةَ وَلَمْ يَقُلْ
أَتُرِيدِينَ أَنْ تَنْتَهِي حُرْمَتِكَ وَالْعَوْدُ هُوَ السَّرْجُوعُ إِلَى الْحَالَةِ الْأُولَى وَفِي الْحَالَةِ
الْأُولَى كَانَ الْجُلُ شَاطِئًا لَهَا فَإِذَا عَادَتْ الْحَالَةُ الْأُولَى عَادَ الْجُلُ وَتَحْدَدُ
بِاسْتِقْلَالِهِ وَإِذَا اثْبَتَ بِهِ النَّصُّ الْجُلُ فَيُعَادِلُ فِيهِ الْجُلُ وَهُوَ الطَّلَاقُ
الْثَلَاثُ مُطْلَقًا فَيَعَادِلُ الْجُلُ نَاقِصًا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ أَوْ لِي أَنْ يَكُونَ التَّرْجُحُ
الثَّانِي مُتِمًّا لِلْجُلِ النَّاقِصِ بِالطَّرِيقِ الْأَكْمَلِ -

(مترجمہ) :- پس مصنف امام ابو حنیفہ کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج
اول کیلئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرنا والا ہونا ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ
کے قول حَتَّى تَنْكِحَ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھ کو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبدالرحمن
بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھال کی طرح یعنی میں نے ان
کو نامرد پایا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا
ہاں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو۔ یہاں تک کہ تم عبد الرحمن
کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی
گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے
کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعی نے بھی اس کو قبول کیا ہے، اور

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارتہ انص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت انص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، خود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیسے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹنے کی تو حلت بھی لوٹنے کی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی، اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاؤں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجہ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلت ناقصہ کو پورا کر نیا لاہوگا۔

(تشریح) :- مائیں نے شیخین کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوج اول کیسے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عئیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیث عئیلہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض نہ کہ زوج ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتی کا موجب اور مقتضی باطل ہو جاتا ہے (واقع نہ ہوگا۔ اور حدیث عئیلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گزارنے کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، مگر میں نے ان کو بنا مرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا۔ ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبدالرحمن کا تھوڑا سا ذائقہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیسے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیسے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت منہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی نے بھی "حلالہ" کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیسے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت انص سے "حلالہ" کیسے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت انص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الی رفاعہ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان نہتیں حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" "عود" سے ماخوذ ہے اور خود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

میں یعنی رفاع کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی۔ لہذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہوگی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلفہ کو زوج اول کیلئے مستقلاً حلال کر دیتا ہے، اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بالکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اس ناقص حلت کو پورا کر دے گا۔ کیوں کہ معدوم کو موجود کرنے کی نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقیں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوگا یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقیں کا حق ثابت کر دے گا۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمُسْرُوقِ بِقَوْلِهِ جَزَاءٌ لَا يَقْرَأُ لَهُ فَاذْطَعُوا وَ
هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّمٍ سِرْدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيرُ السُّؤَالِ
هَهُنَا أَيْضًا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَهْنِئَةٍ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ السَّارِقَ إِذَا اسْرُقَ شَيْئًا مِنْ أَحَدٍ
وَقُطِعَ يَدُهُ فِيهَا فَإِنْ كَانَ الْمُسْرُوقُ مُوجُودًا فِي يَدِ السَّارِقِ سِرْدُ إِلَى الْمَالِكِ بِالِاتِّفَاقِ
وَرَأَى أَنَّ هَذَا كَمَا فَجَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهِ أَوْ اسْتَهْلَكَ
وَعِنْدَ أَيْ حَافِظَةٍ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطْرًا إِلَّا عِنْدَ الْإِسْتِهْلَاكِ فِي بَرِّ وَآيَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ
حِينَ اسْرَادَ السَّارِقِ السَّرْقَةُ بَيِّنَةٌ قُبِيلَ السَّرْقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمُسْرُوقِ مِنْ يَدِ
الْمَالِكِ حَتَّى يَصِيرَ فِي حَقِّهِ مِنْ جُمْلَةٍ مَا لَا يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى
وَهُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ ضَمَانِ الْمَالِ وَاتِّمَامِ جِبْرِ الرَّدِّ إِذَا كَانَ مُوجُودًا لِأَنَّ لَمْ يَبْطُلْ
مِلْكُهُ وَرَأَى أَنَّ عِصْمَتَهُ فَلِغَايَةِ الصُّورَةِ قُلْنَا بِوُجُوبِ نَزْدِ الْمَالِ وَلِغَايَةِ الْمَعْنَى
قُلْنَا بَعْدَ ضَمَانِهِ -

ترجمہ :-۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ چور کی کئے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول "جزاء" سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "فاذطعوا" سے۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کیلئے بطور تہنید ایک مقدمہ

مضروک ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہو گئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا برابر یہ کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہو گئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا مگر ایک روایت میں ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوگا اور دوسرے کہ خبیث چور کی کارلادہ کرتا تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے، اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چور کے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیوں کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہو گئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کر کے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہو گئے اور باطنی معنی کا لحاظ کر کے اسے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔

(تفسیر صیح) :- اس عبارت میں ماتن نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تہمید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چور کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی چور مشتری یا مہوبہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہو گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور برابر مال مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ فہمائی کی روایت "عن عبدالرحمن بن عوف لا یغرم صاحب قتر الا اقيم عليه الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حد اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد مسروقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضمان نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چور کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سب سے پہلے چور کی جانی ختم ہو گئی ہے اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہو گیا۔ اور ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مال مسروق خود بخود ہلاک ہو گیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اس نے اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً چور پر ضمان

کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مال مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیسے اس میں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت اس مال کیسے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اس مال کو تلف کر دے تو مالک کیسے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتیٰ کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیسے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیسے تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیسے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا جب چور پر نہ اللہ کیسے تاوان واجب کیا جاسکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیسے تو ثابت ہوگا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو "وانما یجب الرد الخ" سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مال مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مال مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا چور نے ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَاَعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ
لِعَنْتِ مَخْلُوعٍ وَهُوَ الْإِجْبَانَةُ عَنِ السَّرْبِ وَلَا لَدَلَّةَ لَهُ عَلَى تَحْوِيلِ الْعُصْمَةِ عَنِ
الْمَالِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعُصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(مترجمہ) :- اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی ”گئے سے الگ کرنا ہے“ اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح ۳) :- حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اس آیت میں ”قطع“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّعُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّ بَطْلَانَ الْعُصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمُسْرُوقِ دَائِرَتُهُمَا مِنَ الْمِلْكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا نَشِئَتْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجُزْأَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ جَزَاءٌ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى إِذَا وَقَعَتِ الْجُنَايَةُ فِي عُصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ شَرِعَ جَزَاءٌ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهُ أَنَّ إِذَا كَانَ الْمَالُ مُوجُودًا فِي يَدِهِ يَسْرُدُ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الصَّوَرَةِ وَلَا أَنَّ جُزْأً يَجْعَلُ بِمَعْنَى كَفَى فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهَذِهِ الْجُنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى جُزْأٍ آخَرَ حَتَّى يَجِبَ الضَّمَانُ هَذَا أُنْبِذَ وَمَعَاذَ كُرْتِي فِي النَّفْسِ سُبُّ الْأَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هَذَا۔

(مترجمہ) :- پس مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاء بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزاؤں

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چور کی سزا سزا کے کامل شروع ہوئی اور وہ قطعید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اسلئے کہ جزئی کفئی کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطعید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزا کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہوئے تھوڑا سا حصہ اُس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشیوہ ج) :- مانتے نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بماکسبا" سے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزائوں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصہ اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سرقہ کی سزا کامل سزا شروع ہوئی ہے۔ یعنی "قطعید" چور کی کامل سزا ہے، اور جب قطعید چور کی کامل سزا ہے تو اس پر رمضان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیازی اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اُس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ جزاء بماکسبا سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزی" کفئی کے معنی میں آتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ "قطعید" چور کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطعید چور کے جرم کیلئے کافی سزا ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزا کی ضرورت نہیں ہے بہر حال ہمارا استدلال "جزاء بماکسبا" ہے اور امام شافعیؒ کا اعتراض "فاقطعوا" ہے پس جیسے اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ملا جیوں نے فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جس کو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

شعر ذکر المص بعد هذا البيان التفرعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال
ولذلك صرح ايقاع الطلاق بعد الخلع أي ولا تجعل أن مدلول الحامض قطعي واجب
الاتباع صرح عنه نأيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعتها خلافا للشافعي رحمه
الله تعالى وبما أنه أن الشافعي يقول إن الخلع فسح للتكاح فلا يبقى النكاح بعده
وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق
الأخر بعده عملاً بقوله تعالى فإن طلقها فلا تجعل لهن من بعده وذلك لأن الله
تعالى قال أولاً الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان أي الطلاق
الرجعي إثنان أو الطلاق الشريعي مرة بعده مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك
يجب على الزوج إتمام المساك بمعروف أي مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريح
إحسان أي تخليص على الكمال والتمام شعر ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال
فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أي فإن ظنتم
أنهما المحكم أن لا يقيما أي الزوجين حدود الله بحسن المعاشرة والبرورة فلا
جناح عليهما فيما افتدت به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أن
فعل المرأة في الخلع هو الإفتاء وفعل الزوج هو ما كان مذكراً سابقاً أعني
الطلاق لا الفسخ لأن الفسخ يقوم بالظرفين لا بالزوج وحده ثم قال فإن
طلقها فلا تجعل لهن من بعده حتى تنكح زوجاً غيره أي فإن طلق الزوج المرأة ثلاثاً
فلا تجعل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره ووطئها وطلقها
فالشافعي يقول إنه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة
ثالثة وذكر الخلع فيما بينها جملة معرضة لأنه فسح لا يصح الطلاق بعده
ونحن نقول إن الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب
هذا الطلاق بالإفتاء فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق غايته
أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعة إثنان في قوله تعالى الطلاق مرتان
والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فإن الخلع ليس طلاقاً
مستقلاً على جهة بل مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا
رجعيتين فحجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أو كانتا في ضمن الخلع فح
تكون بائنة فإن طلقها بعدا المراتين المذكورتين فيما قبل فلا تجعل لهن حتى تنكح

نَزُوجًا غَيْرَهُ الْآيَةُ -

(ترجمہ) :- اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعی کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ”خلع“ نکاح کو فسخ کرنا ہے لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ اور خلع طلاق نہیں ہے لہذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فان طلقها فلا تحل لہ من بعد“ پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے ”الطلاق مرتان فاما سکر بمعروف او تسریحاً باحسان“ یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کر کے ہے، ایک ساتھ نہیں ہے پھر اس کے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسن سلوک کیساتھ رجعت کر لے یا اچھے انداز پر یعنی بطریق کمال اس کو رخصت کر دے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ”فان خفتم ان لایقیم احدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افقت بہ“ یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر میاں بیوی دونوں حسن سلوک اور حسن موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کر سکیں تو ان دونوں پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہو گیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی ”طلاق“ کہ ”فسخ“ کیوں کہ فسخ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ“ یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کیلئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے۔ پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ ”فان طلقها الآیہ“ باری تعالیٰ کے قول ”الطلاق مرتان“ کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہو سکے۔ اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ”فان طلقها“ میں لفظ ”فا“ خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ ”طلاق“ افتاء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ طلاقیں چار ہو جائیں۔ ”دو“ باری تعالیٰ کے قول ”الطلاق مرتان“ میں تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ خلع ”مستقلاً علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کر دینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ

ہوگی پس اگر ان دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کر لے۔

(تشریح ۷) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اور حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً پر دو کا تفریع مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" ایک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا) ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کر سکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ مسئلہ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان" یعنی طلاق رجعی دو بار تک ہے ایسا نہیں جیسا کہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دو بار الگ الگ کر کے ہے نہ کہ ایک ساتھ دو بار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستہ شرع کے مطابق رکھ لے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گزار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم ان لایقیم احدود اللہ فلا جناح علیہما فیما اقدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈر واس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اسمیں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فذیر (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "فان طلقھا فلا تلحق لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقھا" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقھا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیوں کہ "خلع" فسخ نکاح ہوتا ہے، اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقھا" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقھا" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر مثل اول ہوگا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل "خلع" ہے تو گو یا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

طلاق ہو سکتی ہے اور خلع کے بعد اُسی وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو۔ کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے، فسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ ”خلع“ طلاق ہے نہ کہ فسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہو جائیں گی۔ ”دو“ الطلاق مرتان“ میں، تیسری ”خلع“ اور چوتھی ”فان طلقها“ میں۔ حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں، نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ”خلع“ طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقیں کے بعد تیسری طلاق دے دی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس جواب کے بعد طلاقیں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلا عوض دیدو یا بالعوض دیدو، اگر آپ بلا عوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو بھر حال“ میں اسکا مالک ہوں گا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔ ملاحظہ فرمائیے بلا عوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے سے ”قلم“ ”دو“ نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلا عوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا التَّفَرُّقِ جَوَازُ دَفْعِ مَا قِيلَ إِنَّهُ يَكُونُ الطَّلَاقُ الَّذِي بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطُّ حَكْمُهُ عَدَمُ الْحَيْثُ لَا الَّذِي لَيْسَ كَذَلِكَ وَأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنَّ لَا يَكُونُ الْخُلْعُ إِلَّا بَعْدَ الْمَرْثَيْنِ عَمَلًا يَقُولُهُ نَعَالِي فَإِنْ خَفَقْتُمْ وَلَكِنْ يَبْرُؤُ أَنَّ هَذَا أَكْثَرُ انَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ التَّسَرُّعُ بِالْإِحْسَانِ إِشَارَةً إِلَى تَرْكِ الْمَرْاجَعَةِ كَمَا حَوِّثَتْ وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلَاقِ الثَّالِثَةِ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَجَئِزُكَ قَوْلُهُ نَعَالِي فَإِنْ طَلَّقَهَا بَيِّنًا لَمْ يَكُنْ لَكَ وَلَا تَعْلَقُ لَهُ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ أَصْلًا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ بَعْدَ التَّسَرُّعِ إِنَّمَا امْسَاكُ بَعْضِهِ بِالْمَرْاجَعَةِ أَوْ تَسَرُّعُ بِالْإِحْسَانِ بِالطَّلَاقِ الثَّالِثَةِ فَإِنَّ أَمْرَ التَّسَرُّعِ بِالْإِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا ثَالِثَةً فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ الْآيَةِ هَذَا اخْلَاصُهُ مَا قَالُوا وَابْتِسَاطُ فِي النَّفْسِ الْأَحْمَدِي

(ترجمہ) :- اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہو گیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو با طلاق کے بعد۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول ”فان خفتم“ پر عمل ہو سکے۔ لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ ”تسریع بالاحسان“

سے ترک مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ "تسریج بالا احسان" ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلعتھا" تسریج بالا احسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلہ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔ پس معنی یہ ہونگے کہ دوبار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹالینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریج بالا احسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان طلعتھا" میں "فا" اگر تعقیب کیلئے ہے اور اس "فا" کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمت غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" دلی دو طلاقوں میں داخل ہے لہذا عدم حل یعنی حرمت غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدم حل یعنی حرمت غلیظہ خاص طور پر اس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دوبار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلہ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان خفتم ان لایقیمہ الا یہ" اور "فان خفتم" کا "فا" بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے خلع کا ترتیب بھی اپنے ماقبل یعنی "الطلاق مرتان" پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداء خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ خلع جس طرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداء بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداء خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداء خلع کے عدم وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔

"ولکس یردائن فلا کھ" سے شارح نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں "تسریج بالا احسان" ترک مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر تسریج بالا احسان سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث معلوم ہوتا ہے،

ایک شخص نے تیسری طلاق کے بار میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تیسری بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صحت میں ”فان طلقھا الا یہ“ میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ ”فان طلقھا“ تیسری بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور مسئلہ دخل کیساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ دو بار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹالینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تیسری بالاحسان کو ترمیم دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیسے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

وَجَبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمَوْضَعِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ صَحَّ إيقاعُ الطَّلَاقِ وَ
تَفَرُّعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلَا حُجْلَ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ
وَجَبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَأْخِيرٍ إِلَى الْوُطَى فِي الْمَوْضَعِ وَهُوَ إِنْ كَانَ بِكُسْرٍ
الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي قَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَإِنْ كَانَ يَفْتَحُ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي قَوَّضَهَا
وَلَيْهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْأَصَحُّ لِأَنَّ الْأَوَّلَى لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ إِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ
الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَوَّضَهَا وَلَيْهَا بِلَا مَهْرٍ أَوْ عَلَى أَنَّ لِمَهْرٍ لَهَا لَا يَجِبُ
الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِلَّا بِالْوُطَى فَلَمَّا قَامَتْ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوُطَى لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ
الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَهُ لَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمَثَلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الدَّامَةِ وَيَجِبُ أَدَاؤُهُ عِنْدَ الْوُطَى
وَالْمَوْتِ عَمَلًا يَقُولُ تَعَالَى وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ فَقُولُوا أَنْ
تَبْتَغُوا بَذَلٍ مِنْ وَسَّاءَ ذَلِكَ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ يَتَقَدَّرُ بِاللَّامِ أَيْ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ الْمَرْءُ الْمَرْءَ
لِأَنَّ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ قَالِبَاءَ لَفْظٍ خَاصٍّ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ إِلَّا لِنِصَاقٍ وَقِيلَ
الْإِيتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يُوجِبُ أَنْ
يَكُونَ إِبْتِغَاءُ الْبُصْعِ مُلْصَقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَإِنْ لَمْ يَدْرُ كُرِّي فِي اللَّفْظِ فَلَا أَقْلَ مِنْ أَنْ
يَكُونَ مُلْصَقًا فِي الْوُجُوبِ عَلَى الدَّامَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ الْإِيتِغَاءُ صَحِيحًا حَتَّى
تَوْكُلَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّوَضُّعُ إِلَى الْوُطَى بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنَّ الْوُكُلَ هَذَا الْإِيتِغَاءُ
لَا يَطْرُقُ فِي النِّكَاحِ بَلْ يَطْرُقُ فِي الْإِجَارَةِ أَوْ الْمُتَعَةِ أَوْ يَطْرُقُ فِي الزَّوَاجِ لَا يَحِلُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ
وَلَا يَجِبُ الْمَالُ أَصْلًا وَالْيَدِ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَفِي هَذَا
الْمَقَامِ اعْتَرِضَتْ دَقِيقَةٌ بَيَّنَّتْهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

(ترجمہ) :- اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے (یہ جملہ ماتن کے قول "صح البقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر معطوف ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ مفوضہ میں وطی تک تاخیر کے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ اور لفظ مفوضہ اگر واو کے سرہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور اگر واو کے فتح کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہو، اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت (مفوضہ بکسر الواو) محل اختلاف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہو کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے یا اس شرط پر سپرد کیا ہے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے اس عورت کیلئے امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوگا مگر وطی کیساتھ پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کیلئے مہر واجب نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے اور وطی اور موت کے وقت اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے تاکہ "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تتغوا باموالکم" پر عمل ہو جائے۔ پس باری تعالیٰ کا قول "ان تتغوا وراؤ ذلکم" سے بدل ہے یا تقدیر لام کیساتھ اسکا مفعول لڑ ہے یعنی تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ پس "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی الصاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ابتداء ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ہر صورت پر اس بات کو واجب کرتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کو طلب کرنا زانیہ گفتگو میں مہر کیساتھ ملا ہوا ہو۔ پس اگر لفظوں میں مہر مذکور نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں واجب ہونے میں ہی ملا ہوا ہو، لیکن اس شرط کیساتھ کہ طلب کرنا صحیح ہو۔ حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ طلب ہو تو بالا جماع وطی تک موخر کرنا واجب ہے اسی طرح اگر یہ طلب بطریق نکاح نہ ہو بلکہ بطریق اجارہ یا متعہ یا زنا کے طریق پر ہو تو یہ فعل حلال نہ ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا قول "محصنین غیر فانیین" مشیر ہے، اور اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

(تفسیر بیچ) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریع اور خاص کے حکم اول یعنی ان تین ادا انھم ص قطعاً پر تیسری تفریع مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواو کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواو کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوتا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا نہ ہوگا۔ اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوتا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا

وطی کی وجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ بکسر اللوا کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح اللوا پر حنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس بشرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفس وجوب تو عقد نکاح ہی سے ہوتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احدا الزوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا مسئلہ یہ آیت ہے ”اُجِّلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ اس آیت میں ”ان تبتغوا“ ”وراء ذالکم“ سے بدل ہے یا بتقدیر لام، اُجِّلْ کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں ”بأموالکم“ کا ”با“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم ”الصاق“ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ ”ابتغوا“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت ”با“ کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقد نکاح، زانی گفتگو میں ”مال“ یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہیئے اور اگر زانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آ سکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہوتا کہ ”با“ کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بفتح اللوا کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسے کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی ”عقد نکاح“ کے مال یعنی مہر کیساتھ ملحق نہ ہونے کی وجہ سے ”با“ کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ ”با“ ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاح فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوب مہر بالا جماع وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زانیامتہ کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ بھی مال واجب ہوگا اور طلب صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول ”تخصین غیر مسافحین“ اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیوں کہ نکاح فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا امتہ یا زانیہ کے طور پر

بضع کو طلب کرنا خارج ہو گیا ہے۔ غرض کہ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ ”احل لکم ما وراد ذالکم ان تبغوا باموالکم“ سے مفروضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بات کی خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”وانکحوا الایامی منکم“ میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جاتا ہے پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”انکحوا الایامی“ کو مقید یعنی ”ان تبغوا باموالکم“ پر محمول کر لیا جائے گا۔ اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(فوائد) :- دوران تقریر متعہ کا ذکر آگیا ہے لہذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظہ کرنا ہو تو اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۴۴ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدَةِ عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْهِيمٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلَا يَجْعَلُ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرًا إِلَى الْعِبَادَةِ وَبَيَانُهُ أَنَّ تَقْدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مَفْرُوضٌ إِلَى سَرَايِ الْعِبَادَةِ وَاجْتِبَاءُ رَهْمٍ كُلُّ مَا يَصْلَحُ ثُمَّ مَا يَصْلَحُ مَهْرًا عِنْدَهُ وَعَيْنُهُ فَإِنْ كَانَ لَا يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَنْثَى لَكِنْ يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَقَلِّ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ أَقَلُّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ عَمَلًا يَقُولُ تَعَمُّ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَنْزِلِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَنْزِلِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَكَذَلِكَ ضَعَبُوا الْمُتَكَلِّفَ خَاصًّا عَلَى مَا قَالُوا وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْحِيدِ فَعَلِمَ أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ بَيَّنَّهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَكَذَا نَعَيْسُهُ عَلَى قَطْعِ الْيَدِ لِأَنَّهُ أَيْضًا عَوَضُ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَالتَّقْدِيرُ خَاصٌّ وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُخْتِاجًا إِلَى الْبَيَانِ وَهَذَا فِي إِصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَأَمَّا فِي اللُّغَةِ

فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْفَرْضَ هُمْ نَابِغَةٌ عَلَى الْإِيجَابِ بِمَقَرَّةٍ تَعْدِيَّتِ بِعَلَى وَعُطِفَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَيَكُونُ الْمَرْأَةُ النَّفَقَةَ وَالْكَسْوَةَ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيعًا فَلَمَّا تَعَدَّى يَتَدَّى بِعَلَى إِنَّمَا هُوَ لَصِيْبَيْنِ مَعْنَى الْإِيجَابِ وَعُطِفَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِمَقَرَّةٍ فَرَضْنَا ثَانٍ آخٍ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا بِمَعْنَى وَاجِبًا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى فَلَمْ نَرْنَا هَكَذَا أَقَالُوا -

(ترجمہ) :- اور مہر شرعی طور پر مقرر ہے بندہ کی طرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر عطف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے مہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا۔ بندوں کی جانب اس کا مقرر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کی قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں مہر مقرر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقرر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول ”قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم و ما ملکت ایمانہم“ پر عمل ہو جائے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ ہر سے۔ پس ”فرض“ ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ مہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”لا مہر اقل من عشرۃ درہم“ سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطعید پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ ہاتھ کا نصاب بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقرر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا اور ”ما ملکت ایمانہم“ کا ”ازواجہم“ پر عطف ہے۔ کیونکہ مہر ”ما ملکت ایمانہم“ کے حق میں مقرر نہیں ہوتا ہے لہذا اس سے نفقہ اور کسوہ مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما ملکت ایمانہم سب ہی کے حق میں واجب ہے، ہم جواب دیں گے کہ لفظ فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا۔ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما ملکت ایمانہم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقرر مان کر ہے یعنی وما فرضنا علیہم فیمَا ملکت ایمانہم اس بنا پر کہ یہ اوجینا کے معنی میں ہے اور ”پہلا“ قدر تک کے معنی میں ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(نشیج) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر ساتویں تفریع اور خاص کے حکم اول "ان یتناول انصوص قطعاً" پر چوتھی تفریع مذکور ہے۔ اسی کو شارح نے کہا کہ یہ عبارت، سابقہ جملہ "صح القاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی خاص چوں کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے مہر کی مقدار شارح یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا، شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن ہو سکتی ہے وہ عقد نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقد نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جاسکتا ہے اور ہمارے نزدیک شارح کی جانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر ہوگی اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم" دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے "فرض القاضی النفقة" قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور "فرض" وراثہ کے ان حصوں پر بولا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں۔ بہر حال لفظ "فرض" خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی "مہر" ہم کو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدار اور مقرر ہے لیکن معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا "فرض" بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدار کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا "لا مہر اقل من عشرة درہم" قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیوں کہ شریعت اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

کہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب (واجب کرنے) کے ہیں۔ اور اس پر دو قسمیں موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضا" کا "علی" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "مالکت ایماہم" کا "از واجہم" پر عطف، کیوں کہ لفظ "فرضا" جب "علی" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فرضا علیہ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی "اوجبت" کے ہوتے ہیں۔ اور جب "مالکت ایماہم" "از واجہم" پر معطوف ہے تو "ما فرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیوں کہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدار اور مقرر نہیں ہوتا لہذا اس سے مراد نفقہ اور کسود ہوگا اور نفقہ اور کسود بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "مالکت ایماہم" کے "از واجہم" پر عطف کی وجہ سے "ما فرضنا" سے مراد نفقہ اور کسود ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا جہاں فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسود کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیر مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقل مقدار مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت اخاف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔ اخاف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضا" کا "علی" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "ما فرضنا موجبا علیہم" اور "مالکت ایماہم" کا "از واجہم" پر عطف دوسرا "فرضا" مقدار مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی از واجہم" و ما فرضنا علیہم فیما ملکت ایماہم۔ پہلا "فرضا" "قد رنا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضا" "اوجبتا" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ و کسود ان پر ان کی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے اخاف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیون نے "ھکذا قالوا" سے علمائے اخاف کی طرف اسلئے امارہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے "فرضا" کا مقدار ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس ان تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کر کے علمائے اخاف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ دَلَالَةَ كُلِّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلَاثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْبَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهُ عَمَلًا تَعْلِيلًا لِقَوْلِهِ صَحَّ آهٌ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرْتَبِ فَقَوْلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَنْ يَنْبَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهُ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنَّتْ كُلُّ ذِكْرٍ بِالْفَصِيلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَمَّا مَلَ -

(ترجمہ :-) پھر مصنفؒ نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" ان بتقوا باموالکم، اور قد علمنا ما فرضنا علیہم پر عمل ہو سکے۔ پس مانتا کہ قول عملاً اس کے قول "صح ایقاع الطلاق" کی بطور لف و نشر مرتب "علت" ہے پس اس کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول "ان بتقوا باموالکم" دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم" تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیسا تھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح :-) صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارہ کردہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع" کی دلیل ہے اور "ان بتقوا باموالکم" دوسرے مسئلہ "وجہ مہر المثل بنفس العقد فی المفوضہ" کی دلیل ہے اور "قد علمنا ما فرضنا علیہم" تیسرے مسئلہ "کان المہر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد" کی دلیل ہے۔ شارحؒ نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیسا تھ ذکر فرما دیا ہے لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ مانتا نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَوَّغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْحَاقِصِ وَحُكْمِهِ وَتَفَرُّعَاتِهِ أَسْرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ
بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ
وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ افْعَلْ أَمْحِ مِنْ
الْحَاقِصِ الْأَمْرُ يَعْنِي مَسْمَى الْأَمْرِ لَا لَفْظُهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنْ يَلْفُظَ وَضَعَ
لِغَيْرِهِ مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْقَوْلُ مُصَدَّرٌ بِإِذْنِهِ الْمُقُولُ لِأَنَّ
الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ
يَخْرُجُ بِهِ الْإِلْتِمَاسُ وَالِدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ يَقُولُ افْعَلْ وَ
الْمُرَادُ يَقُولُ افْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُنْذَرِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَاءٌ
كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا أَوْ مُبْتَلَمًا مَعْرُوفًا أَوْ مُجْهُولًا وَلَكِنْ يَشْرُطُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ
مِنْهُ إِنْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعَدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا
وَلِهَذَا نُسِبَ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا إِذَا فَعَّ مَا قِيلَ إِنَّ
أَرْبَعًا مِنْهُ إِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ لِأَنَّ

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم "امر" ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسئی امر اور مصداق امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسئی امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف "لفظ وضع لمعنی معلوم" مسئی امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ امر الف، میم، را کا مجموعہ دلالت نہیں کرتا بلکہ مسئی امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اشرب، طلب شرب پر اور انصر، طلب نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

"والقول مصدر سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ امر کی تعریف "وہو قول القائل" میں "ہو" ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسئی امر ہے اور مسئی امر جو کہ خاص کے قبیل کے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسئی امر اور مصداق امر بھی لفظ کی قسم ہوگا۔ اور جب مسئی امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیوں کہ "لفظ" مقول ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے۔ پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گو یا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب "قول" مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحب نور الانوار نے تعریف امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا پر مشتمل الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلب فعل مع التماس ہوتا ہے اور دعائیں طلب فعل مع الخضوع ہوتا ہے، اور امر میں طلب فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ملحوظ ہوتی ہے التماس اور دعا میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ "نہی" تعریف امر میں داخل رہ جاتی ہے کیوں کہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کیلئے علی سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول "افعل" کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء لا تفعل کہتا ہے نہ کہ افعل۔ بہر حال ماتن کا قول افعل فصل ثانی ہے جس کے ذریعہ "نہی" امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

"والمراد بقولہ فعل الخ" سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ فعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو۔ کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لا تفعل ہوتا ہے اور امر متکلم میں لا تفعل اور لا تفعل ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مان کے قول "افعل" سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کر کے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن چہور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علوی یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے نہ علوی واقع میں بڑا ہونا، شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپ کو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "ولکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے وہ اعتراض بھی دوڑ گیا ہے جو صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحب تلویح نے کہا ہے کہ آپ کی امر سے کیا مراد ہے اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید اور دھمکی دینے جیسے "اعملوا ما شئتم" اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے "فالتوا بسورة من مثله" پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کیساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ امر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرنے ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت "لکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض باسانی دور ہو جائے گا۔

فوائد ۱۔ امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "اضرب" اور امر غائب وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لیضرب" اور امر متکلم وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لا تضرب" اور "لنضرب"۔ امر معروف وہ امر ہے جس میں "فعل" فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جس میں "فعل" مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيُخَصَّصُ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَّازِمَةٍ بَيَانُ لَكُونِ الْأَمْرِ خَاصًا يَعْنِي يُخَصَّصُ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ
الْوَجُوبُ بِصِيغَةٍ لَّازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْعُرْضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِحْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ
لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوَجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوَجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ وَنَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ نَفِيًا
لِلْإِشْتِرَاكِ وَالْتِّرَادُ فِي جَمِيعًا وَذَلِكَ بِأَنَّهُ يُقَرَّرُ أَنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هَهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّصِ عَلَى
طَرِيقَةٍ قَوْلُهُمْ خَصَّصْتُ فَلَنَا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّصَةً بِالْوَجُوبِ وَنَ الْإِبَاحَةِ
وَالْتَّنَادُ وَهَذَا نَفِيُ الْإِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةً أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ
وَلَا تَنْفَكُ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَقْدُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَ
هَذَا نَفِيُ التِّرَادِ فِي -

(مترجمہ) :- اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (افعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونے کا بیان ہے
یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے۔ اس قول سے مصنف
کا مقصد طرفین کے اختصا میں کرنا ہے۔ یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا
ہے نہ کہ فعل سے۔ پس یہ اشتراک اور تراد دونوں کی نفی ہوگی۔ اور یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں ”با“ ان کے
قول ”خصصت فلانا بالذکر“ کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے
ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول ”لازمہ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے
اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ اور یہ ہی تراد کی نفی ہے۔
(تشریح) :- مصنف کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تہدید ذہن نشین فرمائیے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ
مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اس لفظ کیساتھ مختص نہیں
ہوتا بلکہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادف مثلاً لیت اور اسد کہ لفظ اسد
حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس
لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیت اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے
ساتھ مختص ہوتا ہے باں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ
مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے
جیسے الفاظ مشترک مثلاً لفظ قر، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قر کیساتھ مختص ہے لیکن
لفظ قر حیض کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیض لفظ قر کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قر کا مدلول ہے، اور
کبھی جانبین سے اختصا ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ
متباہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور

فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنفؒ کا مقصد صیغہ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جابنیں سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ”صیغہ امر“ صرف وجوب کیلئے ہوگا۔ اباحت اور نذہ وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا فعل نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اُس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور نذہ کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارح نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”وختص مرادہ بصیغۃ لازمتہ“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے جیسے ”خصصہ فلانا بالذکر“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے یعنی صیغہ امر مختص اور مراد امر (وجوب) مختص رہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور نذہ پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور نذہ پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور امان کے قول ”لازمتہ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر، مراد یعنی وجوب کیلئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغہ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور ”وجوب“ صیغہ کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

أُرِيْقَالَ إِنَّ النَّبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخَصَّصِ بِهِ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يَتَّهَمُ هَذَا الْمَرَادُ بِغَيْرِ
الصَّيْغَةِ وَهُوَ الْفَعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْعًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ
الْأَعْمِ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْعًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَرْزُومَ لَا يَوْجِدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يَتَّهَمُ
نَفْيُ الْإِسْتِزَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يَوْجِدُ
الْمَرَادُ بِدُونِ الصَّيْغَةِ وَلَا الصَّيْغَةُ بِدُونِ الْمَرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حَيْثُ بُدِّلَ نَفْيُ التَّرَادُفِ
وَالْإِسْتِزَاكِ جَمِيعًا كِنَايَةً -

(ترجمہ) :- یا کہا جائے کہ "با" مختص یہ پرداخل ہے جیسا کہ اس کی اصل سے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ لغوی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ ترادف کی نفی ہوگی۔ پھر مصنف کا قول "لازمتہ" اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کنائہ مفہوم ہوگی۔

(تشبیح) :- دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ”با“ مختص بہ پر داخل ہو جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (وجوب) مختص ہو اور صیغہ امر مختص یہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغہ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اور جب وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہو گئی۔ پھر تائید کا قول ”لازمت“ اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغہ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جاسکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جاسکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جاسکتا۔ پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاسکتا ہے اگرچہ ”صیغہ“ لازم عام ہونے کی وجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوگا۔ اور جب وجوب فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوا تو ترادف کی نفی ہو گئی۔ لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی۔ اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی ”صیغہ“ لازم اور ”وجوب“ ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو ترادف اور اشتراک دونوں کی کنایہ نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاسکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جاسکتا۔ اسی طرح وجوب بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔ پس جب ”وجوب“ بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعل نبی علیہ السلام سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہو گئی اور جب صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا یعنی صیغہ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، نذہ وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہو گئی ہے۔ بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف ترادف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہوجاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْداً فَقَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِباً أَمَّا إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوصاً بِالصِّيغَةِ لَا يَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوجِباً عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ كُلِّ مَوْظِعٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُخْلِفاً لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضاً مُوجِبٌ أَمَّا لَدُنْهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لَوْ جُوبٌ وَأَمَّا لَدُنْ مُشَارِكٍ لِلأَمْرِ الْقَوْلِيُّ فِي حُكْمِ الْوُجُوبِ وَهَذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ هُوَ فِي كُلِّ مَالٍ لَوْ يَكُنْ سَهْواً مِنْهُ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا وَلَا مَخْصُوصًا بِهٖ وَلَا فَعْدًا كَوْنِهٖ مُوجِبًا
بِالِاتِّفَاقِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنفؒ نے اس کے بعد قصداً ترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتیٰ کہ فعل موجب نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے نبی علیہ السلام کا فعل امت پر موجب نہ ہوگا برخلاف بعض اصحاب شافعیؒ کے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کیسے ہوتا ہے، اور یا اسلئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اس فعل میں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو کر طوریہ صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا موجب نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنفؒ نے ترادف اور اشتراک کی کنایہ نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد ترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مواظبت کیساتھ موجب ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی علیہ السلام کے مواظبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ ”اعتکاف“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مواظبت کر نیکی باوجود سنت مؤکدہ ہے۔ ہاں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت کیساتھ اس کے ترک پر انکار فرمادیں تو فیعل بلاشبہ موجب ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیوں کہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے لہذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ بہر حال نبی علیہ السلام کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحاب شافعیؒ اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے یعنی جس طرح صیغہ امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اصحاب شافعیؒ نے علی سبیل التردد اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی امر ہے کیوں کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا قول نبی کی طرح فعل نبی سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی علیہ السلام کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ وہ "فعل" نبی علیہ السلام سے
سہواً صادر نہ ہوا جو جیسے زلات اور نہ آپ کا طبعی فعل ہو جیسے کھانا، پینا۔ اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو جیسے
چار غورتوں سے زائد کیساتھ نکاح اور تہجد کی نماز چنانچہ اگر کوئی فعل آپ سے سہواً صادر ہوا ہو یا آپ کا طبعی فعل
ہو یا آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو تو یہ فعل بالاتفاق مُوجِب نہیں ہوگا یعنی اس فعل سے نہ ہمارے نزدیک وجوب
ثابت ہوگا اور نہ شوافع کے نزدیک وجوب ثابت ہوگا۔

بِالْمَنْعِ عَنِ الْوَصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا وَحُجَّةً لَنَا
أَمَّا لِمَنْعِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهُ عَنْ صَوْمِ الْوَصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ أَنَّكَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَاصِلٌ فَوَاصِلٌ أَصْحَابُهُ فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُرَافَقَةَ فِي وَصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ أَيُّكُمْ
مِثْلِي يُطْعِمُنِي رُبِّي وَيَسْقِيْنِي يَعْزِي أَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ الصِّيَامَ مَتَوَالِيَةً اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَلِي قُوَّةٌ مَرْوَحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَطْعَمُهُ عِنْدَهُ وَأَسْقَى مِنْ شَرَابِ الْمُحَبَّةِ
كَمَا قَالَ قَائِلٌ شَعْرٌ وَذِكْرُكَ لِلْمُسْتَقِ خَيْرٌ شَرَابٍ وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَ كَسْرَابٍ وَ
لِهَذَا أَتَرَى الْأُمَّةَ الْمُجَاهِدِينَ يَفْطَرُونَ بِشَرْبِ قَطْرِ فِي أَرْبَعِينَ لِيُخْرِجَ عَنْ حِلِّ
الْكِرَاهَةِ وَهَذَا فِي صَوْمِ الْفَرَضِ وَالنِّعَالِ سَوَاءٌ وَمَرُوي أَنَّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي
بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى الْقَائِلِ
نِعَالَكُمْ قَالُوا أَرَأَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ إِنْ جَبُرْتُمُنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرْتُمُنِي إِنْ يَنْهَانِي قَدَرًا
إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَدْرًا فَلْيُمْسِحه وَلْيَصِلْ بِهِمَا هَذِهِ
تَمَسَّكَتْ أَلِي حَنِيفَةً -

(ترجمہ) :- اسلئے کہ لگانا روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔ (یہ عبارت) حتی لا یكون
الفعل موجباً سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بلا افطار مسلسل روزے
رکھنے اور نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار
مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہ رضے بھی اس قسم کے روزے رکھے۔ پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے
میں اپنی موافقت کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا بلا تلبے یعنی تم رات
دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو۔ اور میں نے اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک روحانی قوت ہے، اُسی
کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبتِ الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق
کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور

مجاہدہ کر نیوالے علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چٹوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حرکراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اسے چاہیے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ہیں۔

(تشمیص) :- اس عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے موجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے دلائل مذکور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا بلا تا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب ایک روحانی قوت حاصل ہے قرب الہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشق رنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے، اسی مضمون کو مجر مراد آبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چٹوں کے ایام میں بانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حرکراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفلی دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا پس اگر نبی علیہ السلام کا فعل موجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے، آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل موجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبریلؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جو توں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل خود کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل موجب ہوتا تو آپ ص صحابہ کو پیر دی کرنے سے منع نہ فرماتے، پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صوم وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور جبریلؑ کے خبر دینے سے جو توں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنْزِيلِ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْمُجْبُوبِ كَأَمْرٍ لَدُنْهُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ شَخَّلَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخُنْدَقِ فَعَضَّاهُنَّ مَرْتَبَةً وَقَالَ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي
أُصَلِّي فَجَعَلَ مُتَابِعَةً أَفْعَالِهِ لِأَزْمَةٍ رَامَتْهَا فَاجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْمُجْبُوبُ
أُسْتَفِيدَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي لِأَنَّ الْفِعْلَ إِذَا لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوجِبًا
لَا تَبَعُوهُ بِمَجْرُودٍ وَدَوِيَّةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَخْتِجُوا إِلَى هَذَا الْقَوْلِ أَصْلًا۔

(مترجمہ) :- اور امام شافعیؒ نے کبھی برسبیل تنزیل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کی طرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضا کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا۔ پھر امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”صلوا کما رأیتونی أصلي“ سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعی نے فعل بنی کے موجب ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مصنف نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فعل بنی امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفید و جوب ہے کیوں کہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ خندق کے موقع پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کر سکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چاروں نمازوں کی قضا فرمائی اور صحابہ رض سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضا کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضا کرتے دیکھا ہے یعنی قضا نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو، دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار دیا ہے۔ اگر فعل بنی موجب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار نہ دیتے، پس آپ کا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیسے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی موجب (وجوب ثابت) کرنا والا ہے۔ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ قضا نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے قول ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ سے ثابت اور مستفاد ہے۔ کیوں کہ اگر فعل بنی موجب ہوتا تو صحابہ کرام رض محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے پس فعل کے بعد آپ کا ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّرْقِي إِنْ الْفِعْلُ قَسَمٌ مِنَ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ
لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَفِظَ الْأَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ وَمَا أَمَرَ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ أَحَى
فِعْلُهُ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ وَأَمَّا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ جَعَلَهُ
بِقَوْلِهِ وَسَمِيَ الْفِعْلُ بِرِ لَأَنَّ سَبَبَهُ أَحَى سَمِيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ
فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُجَازِ وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ -

(مترجمہ) :- اور کبھی امام شافعی نے بر سبیل ترقی یہ کہا ہے کہ ”فعل“ امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں، قول اور فعل۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمَا أَمَرَ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ“ میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیوں کہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعی کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلہ سے ہو گا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعی کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل -

گویا فعل "امر ہے اور" امر" وجوب کیلئے آتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ جملہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعل فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قول فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ مدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل، رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ "امر" فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر سبب مراد لیا گیا، اور سبب کا اطلاق مسبب پر جائز بھی ہے لہذا یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت کے استدلال کو رد درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں "امر" سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ "فاتبعوا امر فرعون" ہے کیوں کہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں طاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے "وما امر فرعون برشید" حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب "فاتبعوا امر فرعون" میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ "وما امر فرعون برشید" میں بھی امر سے قول مراد ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ "قول" لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا "وصف اشئی بوصف صاحب اشئی" کے قبیلہ سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحب شئی کی صفت کیساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے عذاب الیم میں "عذاب" کو "الیم" کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ "الیم" صاحب عذاب (مُعَذِّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر بمعنی قول کی صفت بنا لیا گیا ہے حالانکہ رشید "صاحب قول کی صفت ہوتا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ التَّرَادُفِ قَضَدَ اشْرَعَنِي فِي الشُّبْرَةِ فَقَضَدَ أَفْعَالٌ وَ مُوجِبَةٌ
الْوَجُوبُ لَا الشُّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَ التَّوَقُّفُ يَعْنِي أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ الْوَجُوبُ فَقَطْعَةً
الْعَامَّةُ لَا الشُّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا
الِاشْتِرَاقُ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوْ الْإِشْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ وَلَمْ
يَذْكُرْهُ الْمَصْرِحُ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ التَّرَادُفُ فَاهْلُ الشُّدْبِ يَقُولُونَ الْأَمْرُ لِلطَّلَبِ

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا حَتَّى يَطْلُبَ وَأَذْنَاهُ السُّدُبُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمْ
فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خِيْلًا وَأَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُولُونَ إِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ أَنْ
يَكُونَ مَا ذُوْنَاهُ فِيهِ وَلَا يَكُونُ حَرَامًا وَأَذْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمْ فَاصْطَادُوا
وَالْمُتَوَقِّفُونَ يَقُولُونَ إِنَّ الْأَمْرَ يَسْتَعْمِلُ لِسِتَّةِ عَشَرَ مَعْنَى كَالْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالسُّدُبِ
وَالْتَهْدِيدِ وَالْمَعْجِيزِ وَالْإِحْسَادِ وَالتَّسْخِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَمَالَهُمْ تَقَرُّ قَرِينَةً عَلَى أَحَدِهَا
لَمْ يَعْمَلْ بِهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَتَّعَيْنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوبُ حَقِيقَةُ الْأَمْرِ
فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقًا مَالَهُمْ تَقَرُّ قَرِينَةً خِلَافًا وَإِذَا قَامَتْ قَرِينَتُهُ يُحْمَلُ
عَلَيْهِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَامِ -

(مترجمہ) :- اور جب مصنفؒ تواف کی بالقصد نفی سے فارغ ہو گئے تو اشتراک کی بالقصد نفی میں لگ گئے
چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ اور امر کا موجب (حکم) وجوب ہے، ندب، اباحت اور توقف نہیں ہے یعنی عام فقہاء کے
نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے ندب نہیں ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اباحت ہے جیسا کہ بعض کا
مذہب ہے اور نہ توقف ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ لفظی یا معنوی طور پر تین یا دو کے درمیان اشتراک
ہے جیسا کہ اور لوگوں کا مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے اشتراک کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ ان کے مذکورہ بیان سے
الترامہ مفہوم ہے پس ندب والے کہتے ہیں کہ امر چونکہ طلب کیلئے ہے اسلئے اس میں جانب فعل کا رائج ہو نا ضروری ہے
تاکہ فعل کو طلب کیا جاسکے اور رائج کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کو
مکاتب کرو اگر تم ان میں کوئی خیر محسوس کرو، اور اباحت والے کہتے ہیں کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل کی اجازت
ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے اور یہ جیسے باری تعالیٰ کا قول ”فاصطادوا“ ہے۔ اور توقف
کے قائلین کہتے ہیں کہ امر سئلہ معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجز، ارشاد، تسخیر وغیرہ
پس جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے اس پر عمل نہ ہوگا۔ لہذا توقف واجب ہوگا یہاں
تک کہ مراد متعین ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک ”وجوب“ امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو اسی پر محمول کیا جائیگا
جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو، اور جب اس کے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع اس
پر محمول کیا جائے گا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد تواف کی نفی فرمائی ہے۔ اب یہاں سے
وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرما رہے ہیں لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما
لیجئے۔ پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہونے
کو۔ یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے۔ اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور

ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) رائج اور ترک فعل مرجوح ہو۔ اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداً الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ ”عین“ آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ موجب (بفتح الجیم) مقتضی اور حکم ”تینوں“ الفاظ مترادفہ ہیں۔ اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ امر کے موجب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب نذب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجب توقف (نہل کرنے سے رکے رہنا) ہے، اور بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور نذب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے یعنی امر طلب فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوباً ہو یا نذباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، نذب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے۔ یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ لیکن اخاف کے نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے، نذب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں، ”ولم يذكره المصنف“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جس طرح نذب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اس طرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنف نے نذب اور اباحت کے امر کا موجب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ امر، نذب، اباحت وغیرہ میں لفظاً مشترک نہیں ہے اور جب مصنف نے کہا کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے تو معلوم ہو گیا کہ دو یا تین کے درمیان معنأً مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور نذب کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب طلب فعل ہوگا، اور تین یعنی وجوب، نذب، اور اباحت کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب اذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب نذب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ”امر“ طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترک فعل سے رائج ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جاسکے۔ اور رائج کا ادنیٰ درجہ نذب ہے، کیوں کہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترک فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور مانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر ناذر ہے لہذا رائج کا ادنیٰ درجہ نذب، امر کا موجب ہوگا۔ اور اس کی تائید اس حدیث شانہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ”والذين يبتغون الكتاب مالم يملکوا ایماکم ناکم یوم ان علمتم فیہم خیراً“ ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی سبیلانی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کر دو، اس جگہ آیت میں ”امر کا تبت“ نذب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب ”نذب“ ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجب "اباحت" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ "امر کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول "وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مستکم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے، اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر "مسلومہ" معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) وجوب جیسے "اتِمُوا الصَّلَاةَ" (۲) اباحت جیسے "اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" (۳) ندب جیسے "فَلَا تَجُوهِمُ" (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا) جیسے "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ" (۵) تعییر (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے "فَاَتَا بَصْرَةَ مِنْ مَثَلَةٍ" (۶) ارشاد (دنیوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے "وَاشْهَدُوا ذُو الْحِیْلِ عَدْلَ مَنْكُم" (۷) تسخیر جیسے "كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" (۸) امتنان (احسان جملے کیلئے) جیسے "كَلَامًا رَزَقْنَاكَ" (۹) اکرام جیسے "ادْخُلُوا هَٰذَا بِلَدِّكُمْ" (۱۰) ابانت جیسے "فَذُو قَوْلٍ نَزِيدُكُمْ الْعَذَابَ" (۱۱) تسویر (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے "اصْبِرْ وَلَا تَلْوِ" (۱۲) دعا جیسے "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي" (۱۳) کنی "يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رِبَكُ" اسے مالک و وزخ کا شیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) استقار (مخاطب کی تحقیر کرنے کیلئے) جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول فرعون کے جادو گروں کی تحقیر کرنے کیلئے "الْقَوَامُ اَنْتُمْ مَلْعُونُونَ" (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے "كُنْ" (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "كُنْ مَالِيكُ" اپنے آگے سے کھاؤ۔ بہر حال جب امر کے "مسلومہ" معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تاکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع امر اُسی معنی پر محمول ہوگا۔

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحُظْرِ وَقَبْلَهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَهُوَ جَبُّ الْوُجُوبِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ قَالَ
إِنَّ الْأَمْرَ بَعْدَ الْحُظْرِ لِلِابَاحَةِ وَقَبْلَهُ لِلْوُجُوبِ عَلَى حَسَبِ مَا يَفْتَضِيهِ الْعَقْلُ وَ
الْعَادَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَآذًا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْوُجُوبَ بَعْدَ الْحُظْرِ
أَيْضًا مُسْتَعْبَلٌ فِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُمَ الْحُومِ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَالْإِبَاحَةَ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ وَآذًا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَالْمُفْهِمُ مَنْ

الْأَمْرُ بِسَلِّ مِنْ قَوْلِهِ نَعَمْ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْأَصْطِدَادِ إِنَّمَا وَقَعَ مِنْهُ وَ نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَإِذَا كَانَ فَرَضًا فَيَكُونُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْوَجوبِ وَإِنَّمَا يَحْتَمِلُ عَلَى الْغَيْرِ بِالْقَرَأْنِ وَالْمَجَازِ -

(مترجمہ) :- خواہ وہ حکم مانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے (اس عبارت کا تعلق مصنف کے قول ”ووجوب الوجوب“ سے ہے، اور ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے، اور مانعت سے پہلے وجوب کیلئے جیسا کہ عقل اور عادت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول ”واذا حللتهم فاصطادوا“ ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ”وجوب“ مانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ”فاذا اسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم“ اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول ”واذا حللتهم فاصطادوا“ میں صیغہ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول ”احل لکم الطیبات“ سے مفہوم ہے اور اس بات سے مفہوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور نفع عباد کی غرض سے ہے۔ اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہو گا پس مناسب ہے کہ ”امر“ اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو، اور قرآن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اُن حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ”امر“ مانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور مانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول ”واذا حللتهم فاصطادوا“ سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے ”فاصطادوا“ فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) جو تکمیل ہو گیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب مانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ”امر“ جس طرح مانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ مانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاذا اسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم“ ترجمہ :- پھر جب گذر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حرم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی مانعت ختم ہو گئی تو ”فاقتلوا“ کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا۔ پس ثابت ہو گیا کہ ”امر“ مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے، اور یہاں ”واذا حللتهم فاصطادوا“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر ”فاصطادوا“ سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”احل لکم الطیبات“

تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس "احل لکم الطیبات" سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینہ عقیدہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور بندوں کا نفع آیت کی صورت میں ہو سکتا ہے وجوب کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دید جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہے کہ "امر" اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر یہی قرینہ ہوگا اس معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَّحَ فِي بَيَانِ دَلِيلِ الْوُجُوبِ فَقَالَ لِإِثْنَاءِ الْخِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا أَنَّ مُوجِبَ الْوُجُوبِ لِإِثْنَاءِ الْإِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِ بَيْنَ الْمُكَلِّفَيْنِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِذَا أَحْكَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِأَمْرٍ فَلَا يَكُونُ لَهُمْ وَلَا مُؤْمِنَةٍ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْإِخْتِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمَا أَيْ إِنْ شَاءُوا قَبِلُوا الْأَمْرَ وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَقْبَلُوا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِيتَاءُ بِأَمْرِهِمَا وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْوَأَجِبِ وَقِيلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذْ أَمَرْتُكَ خُطَابًا لِلْبَلْبِيسِ اللَّعِينِ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْإِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ فَلِمَ تَوَلَّيْتَ السُّجُودَ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نص قرآنی کے ذریعہ مامور الامر (مكلف) سے اختیار منتفی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ مامورین مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کر دی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ ان پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ "نص" باری تعالیٰ کا قول "ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك" اے لعین کو خطاب ہے یعنی میرے تجھ کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔ (تشریح) :- سابق میں گذر چکا ہے کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب، فقط وجوب ہے۔ احناف

اور فعل کے درمیان نہ تداخل کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، مذہب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔ یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ“ میں فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا مذہب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اباحت اور مذہب کیسے اختیار ہوتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ متن میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول ”مَنْعُكَ الْإِسْبَاحَ إِذَا مَرَّكَ“ ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں ”لَا“ نائدہ ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور مذہب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر السرا دلائل کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقویٰ دلیل ہے۔

وَأَسْتَحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اِنْتِفَاءُ الْخِيَرَةِ أَمْ أَيْ رَأْيًا قُلْنَا إِنَّ مُوجِبَ الْوَجُوبِ لَا يَسْتَحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِ الْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَيْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتَوَكَّرُونَ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الْآخِرَةِ وَهَذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوَجُوبِ وَهُوَ مَمْنُونٌ وَأَنَّ لَهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِنْكَارِ دُونَ التَّوَكُّلِ وَالْجَوَابُ أَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ بِلَا دُونَ اِحْتِيَاجٍ إِلَى مَبْرُهَانٍ وَمُضَادَّةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ وَإِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ إِنَّمَا تُطْلَقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ قِتْلًا مَثَلًا -

(ترجمہ) :- اور اسلئے کہ تارک امر مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول ”انتفاء الخیرة“ پر معطوف ہے

یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ”فلیخذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ ہے۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، اور اسکو ترک کرتے ہیں انہیں اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے، اور یہ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہو حالانکہ یہ منوع ہے، اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر، اور جواب یہ ہے کہ سیاق کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادرہ علی المطلوب (لازم آئے گا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترک عمل پر بولا جاتا ہے۔ خوب غور کر لو۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”فلیخذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ کے ذریعہ تارک امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے۔ بایں طور کہ اللہ رب العزت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنے والے اور اس کے حکم کی تعمیل نہ کرنے والے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح یا مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جب وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح اور مندوب کا تارک مستحق وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا موجب وجوب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ صاحب نور الانوار ”وکن یر علیہ الخ“ سے ماتن کے پیش کردہ استدلال پر دو اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے، مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں دعویٰ کو دلیل بنا کر پیش کرنا، یعنی دعویٰ اور دلیل دونوں ایک ہوں۔ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعویٰ یہ ہے کہ ”امر“ وجوب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ ”فلیخذر“ ”صیغہ امر“ وجوب کیلئے ہے یعنی تارک امر کیلئے ڈرنا واجب ہے، پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی ”فلیخذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا، هنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاج دلیل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت میں ”یخالفون“ از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترک عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور ”وعید“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکین عمل کے حق میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق میں ہے۔ اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں

ہوئی اور تارکینِ عمل کے حق میں نہ ہوئی تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ امر کا موجب واجب ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اخاف اور غیر اخاف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجب واجب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر وجوب کیلئے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا موجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر وجوب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ پس مذکورہ آیت میں سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”فلیعذر“ صیغہ امر وجوب کیلئے ہے یعنی سیاقِ کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ”فلیعذر“ صیغہ امر یہاں وجوب کیلئے مستعمل ہے یا منظور کہ ناگوار اور تکلیف دہ چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس ”فلیعذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے اور جب ”فلیعذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے تو مصادروہ علی المطلوب بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ مخالفت اہل عرب کے یہاں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور یہ کو بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامور یہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترکِ عمل کو کہتے ہیں تو وغیرہ ترکِ عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امر رسول کے منکرین کے حق میں ہے درست نہیں ہے۔

وَلَدَلَاةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ عَظُمَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ وَكَذَلِكَ دَلَاةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلُّانِ عَلَيْهِ فَهِيَ هُجُومَةٌ مُسْتَقْبَلَةٌ مُعْطَوْفَةٌ عَلَى مَضْمُونِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهُ أَنَّ دَلَاةِ الْإِجْمَاعِ كَذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَمَرَ أَنْ يَطْلُبَ فَعَلًا مِنْ أَحَدٍ لَا يَطْلُبُ إِلَّا يُلْفِظُ الْأَمْرَ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوَجُوبُ وَالْأَصْلُ نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجِبَ الْوَجُوبِ وَإِنَّمَا قَالَ دَلَاةِ الْإِجْمَاعِ لِأَنَّ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَى أَنَّ مُوجِبَ الْوَجُوبِ لِأَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بَلْ إِنَّمَا الْإِجْمَاعُ عَلَى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ الدَّلِيلُ الْمَعْقُولُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ وَهُوَ أَنَّ تَصَارُيفَ الْأَفْعَالِ كُلِّهَا كَالْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ ذَالٌ عَلَى مَعْنَى مُخْصُوصٍ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ذَالٌ عَلَى مَعْنَى الْوَجُوبِ وَلَيْسَ هَذَا لِإِثْبَاتِ اللَّغَةِ بِالْعَيَاسِ بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ وَقِيلَ الْمَعْقُولُ هُوَ أَنَّ السَّبِيلَ إِذَا أَمَرَ غَلَامًا بِفَعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذَلِكَ وَقَدْ نَقَلَ فِي بَيَانِ النُّصُوصِ وَالْمَعْقُولِ وَجُوهٌ آخَرُ تَرَكَّهَا لِلْإِطْنَابِ -

(مترجمہ) :- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) "وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر واجب کیلئے ہے اسلئے ہیکہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے، لہذا یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور مصنف نے دلالت الاجماع اسی لئے کہلئے کہ نفس اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیوں کہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز پر ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل حال تمام افعال کی گردانیس خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں، پس مناسب ہیکہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کی ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہیکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا، دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور کبھی دلائل نقل کے لئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(تفسیری بحث) :- اس بات پر کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں چنانچہ متن کی عبارت سابقہ عبارت "لانتفاء الخيرة" پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے "وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملہ استحقاق الوعيد لتارک کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ "استحقاق الوعيد لتارک" کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ "وکنذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" مرکب نام ہے اور "استحقاق الوعيد لتارک" "لانتفاء الخيرة" کے لام جارہ کے تحت ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب تام (جو جملہ کا لفظ) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر ناجائز ہے، مگر چونکہ "استحقاق الوعيد لتارک" کا مضمون مرکب تام ہے اسلئے "وکنذا دلالة الاجماع الخ" کا عطف، استحقاق الوعيد لتارک کے مضمون پر کیا گیا ہے اور استحقاق الوعيد لتارک کا مضمون یہ ہیکہ تارک امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب تام سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہو جائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالت اجماع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ علمائے لغت اور اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغہ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ کمال طلب یہ ہے کہ

طالب، اس شخص کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے، اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغہ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہوگا۔ اور امر کا موجب وجوب ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ مذہب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”اصل“ اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالت اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے، اور اگر کہیں ”امر“ قرآن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہوگا، حقیقت نہ ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ مآثران جرحہ دلالت اجماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ تو ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے، منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے بہر حال جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے تو مصنف نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالت اجماع کہا اور والا جماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہیکہ۔ تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گذشتہ پر، مستقبل آئندہ پر، اور حال موجودہ زمانہ میں صدور فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

”ولیس ہذا لاثبات اللغۃ بالقیاس الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجب امر ہونا، امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ ”اصل“ اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں۔ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اباحت، مذہب وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجب امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو اثبات لغت

بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر واجب کیلئے نہ ہوتا تو یہاں غلام سزا کا مستحق ہرگز نہ ہوتا۔ غلام کا مولیٰ کے امر کی تعمیل نہ کرنے کی وجہ سے سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور ”امر“ وجوب ثابت کرتا ہے، اباحت اور ندب ثابت نہیں کرتا کیونکہ مباح اور مندوب فعل ذکر کرنے کی وجہ سے انسان سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا: ”موجب امر“ وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون“ یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور ”امر“ وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیوں کہ فعل مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کی جاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایثار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”امرئہ فائتر“ میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے ”کسرہ فائتر“ میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایثار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایثار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر توڑنا، بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایثار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر، مخاطب پر ایثار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے، اور جب ”امر“ مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَحِّحُ فِي بَيَانِ أَنَّ إِذَا أُلْهِمَ بِالْأَمْرِ الْوَجُوبُ فَصَادَ أَحْكَمُهُ فَقَالَ وَإِذَا أُرِيدَ
بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ التَّنَادُبُ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوِ التَّنَادُبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوَجُوبِ
فَحُجِّجَ فِيهِ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّ بَعْضَهُ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِبَاحَةِ
وَالْتَّنَادُبِ أَيْ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوَجُوبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يُكُونُ حَقِيقَةً
فَاصْرَحَ لِأَنَّ الْوَجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ
الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالتَّنَادُبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُحْبَانِهِ فَيَكُونُ كُلُّ مَثَلٍ
مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوَجُوبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْفَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِالْفِظِ
الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مُخْتَارٌ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامَ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اگر جب امر سے مراد اباحت یا نذب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا نذب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے یعنی "امر" اباحت اور نذب میں بھی حقیقت ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے اور شئی کا حصہ، حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب جواز فعل مع حرمت ترک کا نام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے اور نذب جواز فعل مع رجحان فعل کا نام ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصہ میں استعمال ہے اور یہ ہی حقیقت قاصرہ ہے جو لفظ حقیقت سے مراد ہے اور یہی علامہ فخر الاسلام کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا نذب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور نذب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سو اس بارے میں علامہ فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقت قاصرہ ہے نہ کہ حقیقت کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جز ہے کیوں کہ وجوب کے معنی ہیں "جواز فعل مع حرمت ترک" اور اباحت کے معنی ہیں "جواز فعل مع جواز ترک" اور نذب کے معنی ہیں "جواز فعل مع رجحان فعل" حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک، اور "جواز فعل" اباحت اور نذب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمت ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا تو اباحت اور نذب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں استعمال ہیں اور شئی کا جز اس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوئے جو لفظ اس شئی پر دلالت کرتا ہے۔ پس "وجوب" صیغہ امر کی حقیقت کاملہ ہوگا، اور اباحت اور نذب اس کی حقیقت قاصرہ ہوں گے۔ اور یہاں تین میں حقیقت سے حقیقت قاصرہ ہی مراد ہے۔

(فوائد عمل) :- حقیقت کو کاملہ اور قاصرہ میں تقسیم کرنے کے بعد لفظ کی تین قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقت کاملہ (۲) حقیقت قاصرہ (۳) مجاز۔ اگر لفظ پورے موضوع کے میں استعمال ہو تو حقیقت کاملہ ہے جیسے انسان کا استعمال۔ صحیح سالم انسان کیلئے۔ اور اگر لفظ موضوع کے ایک جز پر بولا جائے تو یہ حقیقت قاصرہ ہے جیسے انسان کا اطلاق مقطوع الید انسان پر۔ اور اگر لفظ کسی مناسبت کی وجہ سے خارج موضوع لہ پر بولا جائے تو یہ مجاز ہے جیسے انسان کا اطلاق کسی مناسبت کی وجہ سے غیر انسان پر۔

(جمیل اصغری عنہ)

وَقِيلَ لَا إِلَهَ إِلَّا جَاوِزٌ أَصْلُهُ أَيْ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ وَهُوَ الْوُجُوبُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرَكِّ وَالْإِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرَكِّ وَالسُّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرَكِّ فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجَنَسِ الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطَّاطَنَ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي بَعْضِ مَعْنَاهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِدَةً وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْجَنَسِ وَالْفَصْلِ جَمِيعًا طَنَ أَنَّ كِلَاهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَأَنَّهُ عَمٌّ عَلَى جِدَّةٍ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيغِ الْأَمْرِ فَمَذْكَورٌ فِي التَّلْوِيحِ بِمَا لَا مَرِيدَ عَلَيْهِ -

(مترجمہ) :- اور بعض حضرات نے کہا کہ امر، اباحت اور نذب میں حقیقت نہیں ہے اسلئے کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک اصل امر سے متجاوز ہو چکا ہے یعنی کہا گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی اس وقت حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ مجاز ہے۔ اسلئے کہ ہر ایک اصل امر (وجوب) سے تجاوز کر چکا ہے۔ کیوں کہ وجوب جواز فعل مع حرمت ترک کا نام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے۔ اور نذب رجحان فعل مع جواز ترک کا نام ہے۔ پس حاصل یہ کہ جس نے صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے تو اس نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک چونکہ وجوب کے بعض معنی میں استعمال ہے اسلئے یہ حقیقت قاصر ہے اور جس نے جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس نے یہ خیال کیا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا متباہین معنی اور الگ الگ قسم ہے لہذا یہ نقطہ مجاز ہوگا اور اس بات کی تحقیق کہ یہ اختلاف خاص لفظ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کا ذکر پوری تفصیل سے تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح) :- شیخ ابوالحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور علامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ، اباحت یا نذب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیوں کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔ اور اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں ملحوظ ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک۔ یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ نذب میں کیونکہ اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے اور نذب رجحان فعل مع جواز ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت میں موجود ہیں اور نہ نذب میں موجود ہیں تو اباحت اور نذب میں امر کا استعمال اصل معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا۔ اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور نذب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور نذب میں

سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں مستعمل ہے لہذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقتاً قاصر ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مابین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ علامہ فخر الاسلام اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا مذکورہ اختلاف لفظ امر یعنی "ام، ر" کے مجموعہ میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کی پوری تفصیل تو تلویح میں مذکور ہے لیکن یہاں اتنا عرض ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر میں ہے یعنی اس بات میں ہے کہ لفظ امر (ام، ر) کا اطلاق اُس صیغہ پر جو ندب میں مستعمل ہے جیسے "فکا تبھم" اور اس صیغہ پر جو اباحت میں مستعمل ہے جیسے "کلوا و اشربوا" حقیقت ہے یا مجاز ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر (ام، ر) کے مصداق یعنی امر کے صیغہ میں ہے نہ کہ اباحت اور ندب میں امر کے صیغہ کا استعمال حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

شَرَعَ لِمَا فَرَعَ الْمُصَّ عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَحُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارُ
أَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارُ وَلَا يَحْتَمِلُ أَمَّا لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِإِعْتِبَارِ الْمُوجِبِ
التَّكْرَارُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا
صَلُّوا كَأَنَّ مَعْنَاهُ افْعَلُوا الصَّلَاةَ مَرَّةً وَلَا يَكْدُلُ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَذَهَبَ
قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مُوجِبَهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ أَفْرَعُ بْنُ حَابِسٍ لِعَامِنَا
هَذَا يَا سِرْمُولَ اللَّهِ ۝ أَمَّا لَا يَكْدُلُ فَفَهُمُ التَّكْرَارُ مَعَ أَنَّكَ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا
عَلِمَ أَنَّ فِيهِ حَرْجًا عَظِيمًا أَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى أَنَّ
مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّ أَضْرِبَ مُحْتَضَرٍ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ تَكْرَرٌ وَالتَّكْرَرُ
فِي الْإِثْبَاتِ نَحْصٌ لَكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُومَ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ يَقْرَبُ تَقَرُّبًا بِهَا وَالْفَرْقُ
بَيْنَ الْمُوجِبِ وَالْمُحْتَمِلِ أَنَّ الْمُوجِبَ يَثْبُتُ بِإِلَاقَةِ الْيَقِينِ وَالْمُحْتَمِلُ يَثْبُتُ بِالْقِيَّةِ
وَدَلِيلُنَا سَيَأْتِي -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے امر کے موجب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پا کر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے

یعنی امر و وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب ”صلوٰۃ“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایک بار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے، اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے پس اقرع بن حابس نے اہل زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعیؒ اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ ”اُطْلُبْ بَيْتَكَ ضَرْبًا“ کا اختصار ہے اور ”ضَرْبًا“ نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلائیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح :-)۔ مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی (تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب ہے احناف کا کہ چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار و عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر ”صلوٰۃ“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل صلاۃ ایک دفعہ بجالاؤ۔ دوسرا مذہب ابواسحاق اسفرائی وغیرہ ان حضرات کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”امر“ تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، احناف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج“ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسولؐ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمائیے، اقرع بن حابس باوجود دیکھ صاحب زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسولؐ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں ”نعم“ (ہاں) کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم نہ اس پر عمل کر سکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر ”امر“ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیا ہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسبابِ مکررہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز و وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اُس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت مکرر ہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر مکرر ہے لہذا حج مکرر نہ ہونا چاہیے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہو گیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرع بن حابس نے امر سے ٹکارا نہیں سمجھا ہے، اور جب امر سے ٹکارا نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر ٹکارا کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امر ٹکارا کا احتمال رکھتا ہے، کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً "اَضْرِبْ" "اُطْلُبْ نِتْکَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلبِ ضرب کیلئے اصل عبارت تو اُطْلُبْ نِتْکَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اَضْرِبْ کہا جاتا ہے اور اُطْلُبْ نِتْکَ ضَرْبًا میں ضَرْبًا نکرہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اَضْرِبْ ہے وہ بھی ضَرْبًا نکرہ کو شامل ہوگا۔ اور "نکرہ" کلامِ مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا "اَضْرِبْ" صیغہ میں عموم اور ٹکارا کا احتمال ثابت ہو گیا اور جب غیر میں عموم اور ٹکارا کا احتمال ہے تو غیر میں عموم اور ٹکارا قبول کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ مشکلم اس کی نیت کرے یا اُس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیوں کہ موجب اور محتمل میں یہی فرق ہے کہ "موجب" بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے اور "محتمل" نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور اللانوار ملا جیون رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اخاف کی دلیل اس بات پر کہ امر نہ ٹکارا کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ٹکارا کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی۔ فانتظروا الی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ رَدًّا عَلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَأَتَاهُمُ دَهْبُوًّا إِلَى أَنْ سَادَ أَكَانَ الْأَمْرُ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهِ نَعَمْ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهِ نَعَمْ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَأَقْطَعُوا أَيْلًا يَهْمَا يَنْتَكِرُ الشَّرْطُ وَالْوَصْفُ فَإِنَّ الْغُسْلَ يَنْتَكِرُ بِشَرْطٍ الْجُنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَنْتَكِرُ بِشَرْطٍ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمَعْلُقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهِ وَكَذَا الْمَخْصُوصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهِ سَوَاءٌ فِي أَنْ لَا يَدُلَّ عَلَى التَّنْكِارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ

(مترجمہ) :- خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، یہ عبارت بعض اصحابِ شافعی رحمہ اللہ پر رد ہے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا" ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "السَّارِقُ"

والسارقتہ فاقطعوا یدیهما“ ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ ”غسل“ جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور قطع ید پر چوری کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیوں کہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ”امر“ اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ”وان کنتم جنباً فاطہروا“ میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے۔ یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے ”السارقتہ فاقطعوا یدیهما“ میں قطع ید وصف سرقہ کیساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہو جاتا ہے اور چوری کے مکرر ہونے سے قطع ید مکرر ہو جاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف بشرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہو جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیوں کہ علت وجود معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجود مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کے مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعی کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ علما کے احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے، اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لَيْسَ يَقَعُ عَلَى أَقْلٍ جَنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَانَ قَائِلًا يَقُولُ لَمَّا لَعَنَ يَحْتَمِلُ الْأَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَ كَوْنِهِ فَلْيَقْ يَصِحُّ عِنْدَ كَوْنِهِ الثَّلَاثُ فِي قَوْلِهِ طَلَّقَ نَفْسَكَ فَيَقُولُ إِنَّ الْأَمْرَ يَقَعُ عَلَى أَقْلٍ جَنْسِهِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجَنْسِ هُوَ الْفَرْدُ الْحَكْمِيُّ أَيْ الطَّلَاقَاتُ الثَّلَاثُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ عِلْدًا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ فَرْدًا وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَلَا لَوْلَا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَبْرُوءِي وَالْيَدِ إِشَارَةً بِقَوْلِهِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ أَنَّ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يَنْبَغِي الثَّلَاثُ لِأَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيقِيٌّ مُشَقِّقٌ وَالثَّلَاثُ فَرْدٌ حَكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نَبِيَّةُ الثَّنَتَيْنِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَّا أَيْ لَا تَعْمَلُ نَبِيَّةُ الثَّنَتَيْنِ فِي قَوْلِهِ طَلَّقِي نَفْسَكَ إِلَّا أَنَّ عِلْدًا مُحْضًى لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حَكْمِيٍّ وَلَيْسَ مَلَا لَوْلَا لَلْفِعْلِ وَلَا مُحْتَمَلًا لِأَنَّ الْأَمْرَ إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ الثَّنَتَيْنِ فِي حَقِّهَا

كَالْثَلَاثَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حَكْمِيٌّ كَالْثَلَاثَةِ فِي حَقِّهَا وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلَّقَ نَفْسَهُ
ثَلَاثِينَ فَيُحْذَرُ أَنْ تَقَعَ ثَلَاثَانِ لِأَجْلِ أَنَّ بَيَانَ تَغْيِيرٍ لِمَا قَبْلَهُ لَا بَيَانَ لِنَفْسِهِ
لَدَلَالَةِ طَلَّقَ لَا يَحْتَمِلُ ثَلَاثِينَ حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ۔

(مترجمہ) :- لیکن "امرا اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت) مصنف کے قول "ولا یحتمل" سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول "طلق نفسک" میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہوگی۔ پس مصنف فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتیٰ کہ جب شوہر اپنی بیوی سے "طلق نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر کہ تین کی نیت کرے کیونکہ "ایک" فرد حقیقی متیقن ہے اور "تین" فرد حکمی ممکن ہے اور دو طلاقیں کی نیت کا راسخ نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول "طلق نفسک" میں دو طلاقیں کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ "دو" عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا ممکن ہے مگر جب کہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اس کے حق میں "دو" ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہر حال جب شوہر "طلق نفسک" متیقن ہو، کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ لفظ تین اپنے ماقبل کیلئے بیانِ تغیر ہے نہ کہ بیانِ تفسیر اسلئے کہ لفظ طلاق، تین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کیلئے بیانِ تفسیر ہو۔

(تشریح) :- مصنف اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک "امر" نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو "طلق نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقوں کی نیت کرنے کو جوہر سے اس تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس "طلق نفسک" کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صیغہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ کہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً "ایک" فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کم تر مصلوق (ایک)۔ اور فرد حکمی اس کو کہتے ہیں جو

تمام کا مجموعہ ہو، مثلاً تین طلاؤں کا مجموعہ فرد حکمی ہے۔ اور "صیغہ امر" مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اول جنس یعنی فرد حقیقی ہر واقع ہوتا ہے اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے گویا فرد حقیقی "امر کا موجب" اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ "موجب" بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا شوہر کے قول "طلق نفسك" سے فرد حقیقی یعنی ایک طلاق بلا نیت ثابت ہو جائے گی۔ اور فرد حکمی یعنی تین طلاؤں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا، یہ خیال رہے کہ لفظ طلقی نفسك تین طلاؤں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا، اور اسی طرح تین طلاؤں کا مجموعہ لفظ طلقی کا مدلول ہونے کی وجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماننے نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسك کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپکو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیوں کہ ایک فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاؤں کی مجاز ہو جائے گی، کیوں کہ تین طلاؤں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے "ہاں" اگر شوہر نے دو طلاؤں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپکو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دو کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ "دو کا عدد" عدد محض اور خالص عدد ہے، لفظ طلقی کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی، اور لفظ "طلق" نہ دو پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو کا احتمال رکھتا ہے پس جب "دو" عدد محض ہے اور "صیغہ امر" نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو لفظ "طلق" صیغہ امر سے دو کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظ طلقی سے دو طلاؤں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاؤں سے مغفلہ باندہ ہو جاتی ہے اسی طرح باندی دو طلاؤں سے مغفلہ باندہ ہو جاتی ہے، پس جس طرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاؤں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاؤں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ لفظ سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظ طلقی سے دو طلاؤں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

"واما اذا قال طلقی نفسك ثنتين الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہمیکہ "دو" عدد محض ہے "طلق" کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسك ثنتين کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاقیں دینے سے اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسے کہ ثنتين کا لفظ طلقی کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی ثنتين (دو) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ "دو" لفظ طلقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلقی نفسك ثنتين میں لفظ ثنتين طلقی کا بیان تفسیر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغیر ہے اور لفظ ثنتين کا بیان تفسیر نہ ہونا اسلئے ہمیکہ "لفظ طلقی، ثنتين (دو) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ مفسر اس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیان تفسیر واقع ہو۔ بہر حال لفظ ثنتين طلقی کا بیان تغیر ہے اور بیان تغیر حکم سابق کو بدل دیتا ہے پس "طلقی نفسك ثنتين" میں "طلاق" بتقدیر موصوف ثنتين سے

واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلق سے تقدیری عبارت یہ ہوگی "تطليقتین ننتین" اور جب لفظ ننتین بیانِ تغیر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوگی تو ننتین "لفظ طلق کا فتمل نہ ہوگا۔"

ثُمَّ أَمَرَ دَ الْمَصْرَ دَ لَيْلًا عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ لِأَنَّ صِغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ أَيْ إِنَّمَا لَا يُقْتَضَى الْأَمْرُ التَّكَرُّرَ لِأَنَّ مُخْتَصَرَهُ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُكَ صَلُّوا مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ وَقَوْلُكَ طَلِّقِي مُخْتَصَرٌ مِنْ اُنْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ وَ الْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعِدَادَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرَجِي فِي الْفَاعِلِ التَّوَحُّدِ أَيْ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ أَوَّلِي أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعِدَادَ وَيَهَذَا الْقَدْرُ تَعَرُّ الدَّلِيلُ عَلَى الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ ثُمَّ قَوْلُهُ وَذَلِكَ بِالْفَرْدِ بَيِّنَةٍ وَالْجُنُسِيَّةِ وَالْمُنْتَهَى بِمَعْنَى عَلَيْهِمَا بَيَانٌ لِلْمَثَالِ الْمُخْتَصَرِ أَعْنَى قَوْلُهُ طَلِّقِي نَفْسِكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجُنُسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْكُلِّيِّ وَمَعْنَى بَيِّنَةٍ الْمُنْتَهَى وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يَعْلَمُهُ فِيهِ الْفَرْدُ الْكُلِّيُّ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنفؒ اپنے قولِ مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغہ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیسرا قول صیغہ "اضرب" "أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے، اور اس کا قول "صَلُّوا" "أَطْلُبُ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ" سے، اور اس کا قول "طَلِّقِي" "اُنْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ" سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں تو عدد فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہو جاتے ہیں۔ پس وہ فعل امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہو گئی، پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ "توحد" فردیت اور جنسیت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اور متینہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلق نفس کی وضاحت مقصود ہے کیوں کہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فرد حکمی اور تنہید کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فرد حکمی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنفؒ نے اُس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ "صیغہ امر" فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً "اضرب" امر کا صیغہ "أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی "اضرب" "أَطْلُبُ مِنْكَ

الضرب کی مختصر عبارت ہے اسے طرح "صلاۃ" اطلب منکم الصلاۃ کی مختصر عبارت ہے اور "طَلَقَی" "افعلی فعلی الطلاق" کی مختصر عبارت ہے، لہذا صیغہ امر مختصر اور "مصدر" مختصر نہ (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا، اور مختصر نہ یعنی مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور "مصدر" عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظ واحد ہے اور واحد لفظوں میں توحد یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعویٰ (امر نہ نکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہو گئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ماتن نے مذکورہ بالا مثال "طَلَقَی نفسک" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور "توحد" فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کی صورت میں توحد کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور فرد حکمی کی صورت میں توحد سے پایا جاتا ہے فرد حکمی کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو "طَلَقَی نفسک" سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو، اور رہا دو طلاقیں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے۔ لیکن طلاق کے علاوہ جو ری، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہو سکتا ہے کیوں کہ آخر عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر جو ریال کرے گا اور کس قدر نماز پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام جو ریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

(فوائد عدا) :- تن میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جنسیت سے مراد فرد حکمی ہے۔

وَمَا تَكُنْ رَمَنَ الْعِبَادَاتِ بِأَسْبَابِهَا لَا يَأْتِي سَوَالُ يَرُدُّ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ
الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَاجْ إِلَى فَيَأْتِي وَجْهَهُ تَكَثُّرُ الْعِبَادَاتِ مِثْلُ
الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَيَقُولُ إِنَّ مَا تَكُنْ رَمَنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَابِ
بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكَرُّرَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ الْمُسَبَّبِ فَإِذَا كَانَ وَجْهًا لَوَقْتُ وَجَبَ
الصَّلَاةُ وَمَتَى يَأْتِي رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَّرَ عَلَى مَلِكِ الْمَالِ وَجَبَتْ
الزَّكَاةُ وَلِهَذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَةَ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاجِدًا لَا تَكَرُّرَ فِيهِ
لَا يَقَعُ أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوَجُوبِ وَالْأَمْرُ أَنَّ مَا هُوَ سَبَبٌ لَوَجُوبِ الْأَدَاءِ فَلْيَقِفْ

يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عِنْدَ وَجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكْرَّرُ الْأَمْرُ
تَقْدِيرًا مَرَّةً جَانِبَ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ
الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا.

(مترجمہ) :- اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب اسباب کے مکرر ہونے سے ہوتی ہیں اور امر کی وجہ سے نہیں۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”امر“ جب نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر عبادتیں نماز، روزہ وغیرہ کس کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں۔ پس مصنف فرماتے ہیں کہ جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ اور امر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں کیونکہ سبب کا مکرر ہونا سبب کے مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی۔ اور جب رمضان آئے گا تو روزہ واجب ہوگا، اور جب نصابِ زکوٰۃ کے مال پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ”وقت“ نفیس وجوب کا سبب ہے اور ”امر“ وجوبِ اداء کا سبب ہے لہذا ”سبب“ امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”امر“ تقدیراً مکرر ہوتا ہے۔ پس عبادات کا مکرر ہونا حکماً نئے نئے ادا امر کے مکرر ہونے سے ہے۔

(تفسیر ص ۶۷) :- اس عبارت میں مصنفؒ اُن لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب ”امر“ احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغہ امر ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے نماز کو، ”آتوا الزکوٰۃ“ سے زکوٰۃ کو اور ”کتب علیکم الصیام الایۃ“ سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے، اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔ یعنی ہر روز نماز پڑھنا، اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔ عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیوں کہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ”وقت“ نماز کا سبب ہے لہذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی۔ اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا۔ اور نصابِ زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہذا جب بھی بقدر نصابِ زکوٰۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیوں کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔ بہر حال عبادات کا

تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبارات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ”وقت“ نفس وجوب عبارت کا سبب ہے اور ”امر کا صیغہ“ وجوب ادا کا سبب ہے تو ”سبب“ امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب ادا چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب ادا کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب ادا کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”امر“ تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”صلوا“ نماز پڑھو، اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”آتوا الزکوٰۃ“ زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کی وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً عبارت کا ”امر“ ہوتا ہے تو عبارات میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اَحْتَمَلُ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا ثَلَاثَيْنِ اِذَا اُنْوِيَ الزَّوْجُ
بَيَانُ اِلْخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اَصْلُ كُلِّ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ اِلْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ
يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهُمَا اَحْتَمَلُ كُلُّ اَمْرٍ اَلتَّكْرَارَ اَمْرًا سَوَاءً كَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْ غَيْرُهُ تَمْلِكُ
الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهِ طَلَّقَتْ نَفْسَهُ اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا ثَلَاثَيْنِ اِذَا اُنْوِيَ الزَّوْجُ ذَلِكَ لِوَانْ لَمْ
يَنْوِ اَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا وَاحِدَةً -

(شرح جلد ۱) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو یہی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ) قاعدہ کلیہ میں امام شافعیؒ کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول ”طلقی نفسك“ میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعیؒ کے اس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور اخلاف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کی وجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس طور پر کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو

شوہر کے قول ”طلق نفسک“ کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو، اور احناف کے نزدیک ”امر“ چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک گورہ مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگرچہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ”طلق نفسک“ کہا اور کوئی نیت نہیں کی، یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں ”طلقت نفسی“ کہا تو اس پر ایک جمعی واقع ہوگی کیوں کہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریح طلاق ہے اور صریح طلاق سے طلاق جمعی واقع ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق جمعی واقع ہوگی۔

ثُمَّ أَوْسَدَ الْمَصِّ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانِ اسْمِ الْفَاعِلِ لِإِسْتِزْكَافِهَا فِي عَدَمِ إِحْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَلَكِنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لَعْنَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانُ لَوْجِهَةِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفُ عَلَيْهِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ لَا يَحْتَمِلُ يَدُلُّ وَالْوَاوُ فَيَكُونُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ خَالِئًا أَيْ لَكَ اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ خَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لَعْنَةً فَهُوَ اخْتِلَافٌ عَنْ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ رَاقِصًا مِثْلَ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّ خَارِجَ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ سَيَأْتِي بَيَانُهُ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف بیان امر کو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اسم فاعل کا بیان لائے ہیں کیوں کہ امر اور اسم فاعل دونوں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں مشترک ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اسی طرح ”اسم فاعل“ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس مصنف کا قول ”یدل“ وجہ تشبیہ کا بیان ہے اور ”ولاء یحتمل“ اس پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں ”لا یحتمل“ بغیر واو کے ہے پس اس صورت میں یہ وجہ تشبیہ کا بیان ہوگا اور اس کا قول ”یدل“ حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو پس یہ قید اس اسم فاعل سے احتراز ہے جو مصدر پر اقتصار دلالت کرتا ہے جیسے اس کا قول ”انت طالق“ کیوں کہ یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

(تشریح) :- امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں چوں کہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنف نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر

دلائل کرتا ہے اور عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے حاصل یہ کہ اسم فاعل مشبہ ہے اور امر کا صیغہ مشبہ بہ ہے اور "یدل علی المصدر لغتہ" معطوف علیہ اور "لا یحتمل العدد" معطوف دونوں ملکر وجہ تشبیہ میں یعنی اسم فاعل، امر کے دو چیزوں میں مشابہہ ایک لغتہ مصدر پر دلائل کرنے میں دوسرے عدد و تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں۔ بعض نسخوں میں "لا یحتمل" کی بغیر واؤ کے ہے، اس صورت میں یہ لفظ وجہ تشبیہ کو بیان کرنے کیلئے ہوگا اور "یدل علی المصدر لغتہ" "لا یحتمل" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا۔ اور پوری عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلائل کرتا ہو۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں "لغتہ" کی قید کے ذریعہ اُس اسم فاعل سے احتراز کیا گیا ہے جو اسم فاعل مصدر پر اقتضائاً دلائل کرتا ہے مثلاً "انت طالق" میں "طالق" اسم فاعل اُس طلاق پر تو لغتہ دلائل کرتا ہے جو طلاق عورت کی صفت ہے یعنی جس طلاق کیساتھ عورت متصف ہوتی ہے لیکن وہ طلاق جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا فعل ہے اس پر لفظ طالق اقتضائاً دلائل کرتا ہے اور وہ شرعاً اقتضائاً ثابت ہے لغتہ ثابت نہیں ہے اور "طالق" تطلیق پر اقتضائاً اس لئے دلائل کرتا ہے کہ شوہر کا کلام انت طالق اُسی وقت صحیح ہوگا جب کہ تطلیق کو مقدر مانا جائے کیوں کہ جب شوہر نے کہا "انت طالق" (تو مطلق ہے) تو شوہر نے اس کے مطلق ہونے کی خبر دی ہے اور مطلق ہونے کی خبر دینا اُسی وقت درست ہوگا جب کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) پایا جائے پس شوہر کا قول "انت طالق" اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ لفظ طالق تطلیق مصدر پر اقتضائاً دلائل کرتا ہے اور جو اسم فاعل مصدر پر اقتضائاً دلائل کرتا ہو وہ ہمارے بحث سے خارج ہے اور اسی کو نکالنے کیلئے متن میں لغتہ کی قید کا اضافہ کیا گیا ہے اس کی تفصیلی بحث آئندہ آئے گی۔

حَتَّى لَا يَمْرَأَ بِأَيَّةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرَقَهُ وَاحِدَةً وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تَقْطَعُ إِلَّا
يَدًا وَاحِدَةً تَقَرُّعٌ عَلَى عَدَمِ احْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارُ وَالْإِسْمُ عَلَى الشَّافِعِيِّ
فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ السَّارِقَ يُقْطَعُ يَدَاهُ الْيُمْنَى أَوَّلًا ثُمَّ
يُحْلَلُ الْيُسْرَى ثَانِيًا ثُمَّ يَدَاهُ الْيُسْرَى ثَالِثًا ثُمَّ رَجُلُهُ الْيُمْنَى رَابِعًا يَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مَنْ سَرَقَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ وَعِنْدَ نَا لَا تَقْطَعُ الْيَدَ الْيُسْرَى
فِي الثَّالِثَةِ بَلْ خُلِدَ فِي السِّجْنِ حَتَّى يَمُوتَ لِأَنَّ السَّارِقَ إِسْمٌ فَاعِلٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ
لِغَتَهُ وَالْمَصْدَرُ لَا يَمْرَأُ بِهِ إِلَّا الْوَاحِدُ أَوِ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا فِي آخِرِ
الْعُمْرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا ابْتِغَاءً وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تَقْطَعُ إِلَّا يَدًا وَاحِدَةً وَآيَةُ
فَأَقْطَعُوا أَدَاةً عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَنْبَغُ الْيَدُ الْيُسْرَى مِنَ الْآيَةِ

لَا يَقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تُقْطَعَ الرَّجُلُ الْيُسْرَى فِي الْكُسْرَةِ الثَّانِيَةِ أَيْضًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الرَّجُلَ
غَيْرَ مُتَعَرِّضٍ بَهَا فِي الْآيَةِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُنْبِتَ بَنَصٍّ آخَرَ وَالْيَدُ لَمَّا كَانَتْ مُتَعَرِّضَةً بَهَا فِي
الْآيَةِ وَتَعَيَّنَ الْيُمْنَى مُرَادًا مِنْهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تُنْبِتَ الْيُسْرَى بِخَيْرِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا تَجُوزُ
الزِّيَادَةُ عَلَى الْكُتَابِ لِأَنَّهُ لَوْ يَبْقَى الْمُحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ بِخِلَافِ
الْمُجْلَدِ فَإِنَّهُ كَلَّمَا سَرَفِي غَيْرُ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِأَنَّ الْبَلَدَ بَنَصْلًا
لِلْجُلْدِ دَائِمًا.

(ترجمہ) :- یہاں تک کہ آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا، اور ایک دفعہ سرقہ کرنے سے ایک ہی ہاتھ
کاٹا جائے گا (یہ عبارت اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر تفریع اور امام شافعی پر ان کے مذہب میں الزام
ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر دوسری مرتبہ اس
کا بائیں پاؤں پھر تیسری مرتبہ اس کا بائیں ہاتھ پھر چوتھی مرتبہ اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے چوری کی اس کا قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو
قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ میں بائیں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو
ہمیشہ کیلے قی خانہ میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے اس لئے کہ سارق اسم فاعل لغت کے اعتبار سے
مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے صرف ایک (فرد حقیقی) مراد ہوگا یا تمام سقرات کا مجموعہ (فرد صمعی) مراد
ہوگا اور تمام سقرات معلوم نہیں ہوں گے مگر آخری عمر میں۔ لہذا ایک (فرد حقیقی) یقین کیساتھ مراد ہے اور فعل
واحد سے فقط ایک ہاتھ کاٹا جائیگا نیز لفظ "فاقطعوا" قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا
ہے پس بائیں ہاتھ آیت سے ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے کہ مناسب تو یہ ہے کہ دوسری مرتبہ میں بھی
بائیں پاؤں نہ کاٹا جائے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ آیت میں پاؤں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لہذا اس کو دوسری نص سے
ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ہاتھ کا ذکر جب آیت میں آچکا ہے اور اس سے دایاں ہاتھ مراد لینا بھی متعین
ہو چکا ہے تو جائز نہیں ہے کہ بائیں ہاتھ کا کاٹنا اس خبر واحد سے ثابت کیا جائے جس سے کتاب پر زیادتی کرنا جائز نہیں
ہے کیوں کہ وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے۔ برخلاف کوڑے کے کیونکہ غیر محصن جب بھی زنا کرے گا
اس کو کوڑے لگائے جائیں گے کیوں کہ بدن دائمی طور پر کوڑے کھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت اس مسئلہ پر تفریع ہے کہ امر تکرار کا احتمال
نہیں رکھتا ہے اور چونکہ امام شافعی تکرار کے قائل ہیں اس لئے اس عبارت کے ذریعہ ان پر الزام قائم کرنا بھی مقصود
ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک ایک بار چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر ہاتھ
کٹنے کے بعد اگر دوسری بار چوری کی تو اس کا بائیں پاؤں کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بائیں پاؤں کٹنے کے بعد اس نے

تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں ”من سرق فاقطعوه فان عادفا قطعوه فان عادفا قطعوه فان عادفا قطعوه“ علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ حدیث دارقطنی میں ان الفاظ کیساتھ مذکور ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا یدہ فان عادفا قطعوا رجلہ فان عادفا قطعوا رجلہ فان عادفا قطعوا یدہ فان عادفا قطعوا رجلہ“ اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تا وقتیکہ وہ توبہ کرے یا مر جائے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چور کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہ نے فرمایا ہے ”السارق والسارقتہ فاقطعوا یدہما“ اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی (تمام چوریوں کا مجموعہ) مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہو سکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کرے گا اور چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کیوقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہر حال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور فعل واحد یعنی ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کٹے جاسکتے، پس آیت سے بائیں ہاتھ کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ آیت میں ”فاقطعوا“ صیغہ امر قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

”لایقال فینبغی الخ“ سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ ”قطع“ مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیوں کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی ”قطع“ میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ”السارق والسارقتہ“ میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قوی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قوی تو یہ ہے کہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومہ کے بارے میں مروی ہے کہ

اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہے کہ صفوان ابن امیر سے دارقطنی میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت بجائے ”ایدیہما“ کے ”ایمانہما“ ہے۔ بہر حال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعود کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہوا ورجب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور ”فانقطعوا“ صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جس طرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا محکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارح رح نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام رح نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اُس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کاٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دایاں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

”بخلاف الجملہ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ”الزانیۃ والزانی فاجلدوا“ میں زانی اور زانیہ اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور ”فاجلدوا“ صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا غیر محصن کے زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اس کو صرف ایک بار کوڑے لگانے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے نہ مارے جائے چاہئیں حالانکہ حکم ایسا نہیں ہے بلکہ ایک بار کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر اس کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علیٰ ہذا القیاس۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور ”بدن“ جیسے ہی ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ غیر محصن جب بھی زنا کرے گا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب کوڑے مارنے کا تکرار سبب (زنا) کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اُس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب کے تکرار ہونے سے مسبب تکرار ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالاجماع دایاں ہاتھ ہے، پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محل قطع باقی نہیں رہا اور جب محل قطع باقی نہیں رہا تو قطع ید میں تکرار بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ
وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ
وَهُوَ الْوُجُوبُ نَوْعَانِ وَجُوبٌ أَدَاءٌ وَوُجُوبٌ قَضَاءٌ فَلَا أَدَاءَ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ مَا وَجِبَ
بِالْأَمْرِ يَعْنِي آخِرَ أَجْزَاءِ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْوَقْتِ الْمَعِينِ لَهُ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى
التَّسْلِيمِ وَالْأَفْعَالُ أَعْرَاضٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَسْلِيمُهَا وَقَدْ ذَكَرْتُ فِي أُصُولِ فُخْرِ
الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ فَأَعْرَضْتُ عَلَيْهِ بِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ
لَا يَكُونُ بِالْأَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ أَجِيبُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَ
لِهَذَا أَبَدَلْتُ الْمَصْرُوفَ قَوْلَهُ نَفْسِ الْوَاجِبِ يَقُولُ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ
أَوْ عَيْنُهُ كُنَائَةً عَنِ ائْتِنَانِهِ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ كَمَا زَادَ
الْبَعْضُ وَلَكِنِّي أَلْزَمْتُ قَوْلَهُ إِلَى مُسْتَحَقِّهِ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ

(ترجمہ) :- اور جب مصنف رحمہ اللہ تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم
کو شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں "اداء" اور وہ بعینہ اُس شئی کو جو امر سے واجب ہوتی
ہے سپرد کرنے کا (نام) ہے یعنی امر سے جو شئی ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے (اس کی) دو قسمیں ہیں۔ وجوب اداء
اور وجوب قضاء۔ پس اداء بعینہ اُس شئی کو سپرد کرنے کا نام ہے جو امر سے واجب ہوتی ہے یعنی شئی کو اس کے
مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا، یہ ہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان
کی تسلیم مقصود نہیں ہوتی، اور اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے تسلیم نفس الواجب بالامر
لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے، اس کا جواب
یہ دیا گیا ہے کہ ماتن کا قول "بالامر" تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس کے
قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب وجوب
کو مقررہ وقت پر لانے سے کنایہ ہے لہذا (تعریف میں) "فی وقتہ" کا لفظ زیادہ کرنا کوئی ضرورت نہیں ہے
جیسا کہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول "الی مستحقہ" کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ
اس کا قول "بالامر" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر ہی مستحق ہے۔

(تشریح) :- صاحب نورالانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ مصنف نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت
کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے
مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء
(۲) وجوب قضاء۔ "وجوب اداء کی تعریف جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہ اس کو سپرد کرنا یعنی "اخرا جہ من عدم"

الی الوجود سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہیکہ وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا، اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اسکو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ لہذا جب واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعال اعراض میں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ تسلیم کے معنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجوب کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی وجوب ادا میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف، فعل واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوب ادا میں پائے جاتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ادا کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے ”تسلیم نفس الواجب بالامر“ یعنی امر سے نفس واجب کو سپرد کرنا، حاصل یہ کہ اصول فخر الاسلام وغیرہ میں ”عین ما وجب“ کی بجائے ”نفس الواجب“ کا لفظ مذکور ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف معلوم ہوتا ہے کہ نفس وجوب امر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ ”تسلیم نفس الواجب بالامر“ میں ”بالامر“ جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ادا نام ہے نفس واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفس واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا۔ اس صورت میں امر سے وجوب ادا حاصل ہوگا نہ کہ نفس وجوب۔ بہر حال اصول فخر الاسلام وغیرہ میں مذکور وجوب ادا کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے بجائے نفس واجب کے عین واجب کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وجوب ادا کی تعریف میں نفس واجب کا لفظ ہو یا عین واجب کا دونوں سے کنایہ یہ مراد ہے کہ واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کیا جائے، اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کرنا مراد ہے تو وجوب ادا کی تعریف میں ”فی وقتہ“ کی قید زیادہ کر کے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ”تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقتہ“ جیسا کہ بعض حضرات علمائے اس قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے الی مستحقہ کی قید کا اضافہ کر کے وجوب ادا کی تعریف یہ کی ہے ”تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہ الی مستحقہ“ یعنی عین واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، لیکن اس قید کی بھی چندال ضرورت نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں ”بالامر“ کا لفظ مذکور ہے اور لفظ ”بالامر“ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر (امر کرنا) مستحق ہوتا ہے کیوں کہ ماوربہ کا مستحق امر ہی ہوتا ہے اور مستحق ہوتا ہے اس کی طرف سپرد کیا جاتا ہے۔ پس جب ”الی مستحقہ“ کی قید ”بالامر“ کے لفظ سے مفہوم ہے تو ”الی مستحقہ“ کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِذَا عُدَّ بِمَعْنَى وَجُوبِ قَضَاءٍ وَ
 وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ لَا عَيْنَهُ أَيْ تَسْلِيمٌ ذَلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِي وَجِبَ أَوَّلًا
 فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقِيدَ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيُخْرِجَ إِذَا عُدَّ ظَهَرَ الْيَوْمِ
 قَضَاءً عَنْ ظَهْرِ أَمْسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كِلَاهُمَا لِلَّهِ تَعَالَى وَالْقَضَاءُ رَأْسُهَا هُوَ
 صَرَفُ النَّفْلِ الَّذِي كَانَ حَقًّا لَهُ إِلَى الْقَضَاءِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا الْقَيْدُ لَهُ بِالشَّهْرِ
 أَمْرُهُ وَكَوْنُهُ مِلًّا لَوْلَا عَلَيْهِ بِالْإِذَا لَبَّازَ وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يُفَضَّلُ إِذَا لَبَّازَ بِالشَّرْوعِ وَحِ
 لْمُيَقِّنُ تَعْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلَكِنَّهُ يُؤَدِّي مَعَ أَنْ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِي أَنْ
 يَرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنُ الْوَاجِبِ الثَّابِتُ لِيَعْمَرَ النَّفْلُ هَكَذَا أَقِيلُ وَفِيهِ وَجُوهٌ أُخَرُ

(ترجمہ) :- اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) ادارہ معطوف ہے یعنی وجوب
 قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اس واجب کو سپرد کرنا جو اولاً اس وقت کے علاوہ میں
 واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف تعریف کو اپنے قول "من عنده" کیساتھ مقید کر دیتے تاکہ آج کی ظہر کی ادارہ کی
 گذشتہ کی ظہر کی قضاء ہونے سے خارج ہو جائے کیوں کہ آج کی ظہر کی ادارہ امور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اہل
 تعالیٰ کیلئے ہیں۔ اور قضاء اس نفل کو جو امور کا حق تھا اس قضاء کی طرف پھرنے کا نام ہے جو امور پر واجب ہے
 اور مصنف نے تعریف کو اس قدر کیساتھ اس کے مشہور ہونے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہو نیکی وجہ سے مقید نہیں
 کیا ہے اور نفل کی قضاء اس وقت کجائے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں ہا
 بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب عین الثابت
 مراد ہوتا کہ "تعریف" نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

(تشریح) :- متن کی یہ عبارت سابقہ متن "ادارہ ہو تسلیم عین الواجب بالامر" پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ
 وجوب قضاء واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے عین واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جوئی اولاً
 واجب ہوئی ہے اس کو اس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے۔ "و
 کان ينبغي ان يقيد بقوله الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضاء کی تعریف دخول
 غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ قضاء کی تعریف، آج کی ظہر کی ادارہ پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص جو کل
 گذشتہ مثلاً چہار شنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے،
 اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی ادارہ پر قضاء کی تعریف صادق آئی اور

جب آج کی ظہر کی نماز کی ادا پر قضا کی تعریف صادق آئی تو قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید محذوف اور معتبر ہے، اب تعریف یہ ہوگی کہ ”قضا“ کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادا یعنی آج کی ظہر اور قضا یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر الش کیلئے فرض ہیں۔ لیکن ”مامور“ ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر الش کا حق تھا یعنی الش نے یہ وقت اسی فرض سے کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت الش کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا، اور ادا کرنا نہیں ہوا البتہ ”مامور“ جس وقت میں قضا کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اُس وقت میں نوافل ادا کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اُس حق (وقت) کو اُس قضا میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مامور نے قضا کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ ”مامور“ قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہذا قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضا کی تعریف ادا پر صادق نہیں آئے گی، اور قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضا کی تعریف میں جب ”من عندہ“ کی قید معتبر ہے تو بیان تعریف کی وقت میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی، اور قضا کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ ”مامور“ قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں مذکور ”لفظ مثل“ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہو اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان غرض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل ”من عندہ“ کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحتاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

”واما النفل فانما الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قضا کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضا کی تو اس قضا پر قضا کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضا، واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے، اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضا پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئے گا، اور جب نفل کی قضا پر، قضا کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”نفل“ شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضا واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضا واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضا کی تعریف چونکہ یہی ہے اسلئے قضا کی تعریف نفل کی قضا کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

”ولکنہ یودی مع ان لیس بواجب الخ“ سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفل

کی ادا بھی ایک ادا ہے مگر اس پر ادا کی تعریف صادق نہیں آتی کیوں کہ ادا کی تعریف ہے عین واجب کو سپرد کرنا۔ حالانکہ نفل بالاتفاق واجب نہیں ہے پس نفل کی ادا پر چونکہ عین واجب کو سپرد کرنا صادق نہیں آتا اسلئے نفل کی ادا، ادا کی تعریف سے خارج ہوگی اور ادا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادا کی تعریف میں واجب سے مراد ثابت ہے، اب ادا کی تعریف یہ ہوگی کہ جو چیز ثابت ہے بعینہ اس کو سپرد کرنے کا نام ادا ہے، اور مباحات اور نوافل بھی چونکہ تمام ثابت ہیں اسلئے نفل کی ادا پر بھی ادا کی تعریف صادق آئے گی۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ تعریف ادا میں بالامر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ادا میں سپردگی امر سے ہوتی ہے حالانکہ نفل کو سپرد کرنا امر سے نہیں ہوتا پس واجب کو ثابت کے معنی میں لینے کے باوجود نفل کی ادا پر ادا کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اور ادا کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادا کے نفل پر ادا کا اطلاق مجازاً ہے نہ کہ حقیقتہً، اور مجاز پر اعتراض نہیں ہوتا، لہذا نفل کی ادا کو لیکر ادا کی تعریف کے جامع ہونے پر اعتراض نہ کیا جائے۔

وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ فَجَازًا حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ أَيْ
يُسْتَعْمَلُ كُلُّ مَرَّةٍ الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِ الْقَضَاءِ
بِأَنَّهُ يَقُولُ نَوَيْتُ أَنْ أَقْضِيَ ظَهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوزُ الْقَضَاءُ بِنَيْتِ الْأَدَاءِ بِأَنَّهُ يَقُولُ نَوَيْتُ أَنْ أُؤَدِّيَ
ظَهْرَ الْأَمْسِ وَاسْتَعْمَلَ الْقَضَاءُ فِي الْأَدَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِذَا أَقْضَيْتَ الصَّلَاةَ فَانْتَشِرُوا
فِي الْأَرْضِ أَيْ إِذَا أُدِيَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تَقْضَى وَلِذَا ذَهَبَ فُحْرُ الْإِسْلَامِ
إِلَى أَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءُ جَمِيعًا لِأَنَّهُ عِبَادَةٌ عَنْ فِرَاعِ الدَّائِمَةِ
وَهُوَ يَحْضُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِي مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِخِلَافِ الْأَدَاءِ فَإِنَّهُ يُدْبَى عَنْ بَشَدَةِ السَّرْعَانَةِ
وَهُوَ كَيْسٌ الرَّفِي الْأَدَاءُ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ هَ الدَّيْمُ يَأْذُ وَلِلْعَرَالِ يَأْكُلُهُ ۖ أَيْ
يَحْتَلُّ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ -

(ترجمہ) :- اور ادا اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس۔ یعنی ادا اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضا کروں گا، اور ادا کی نیت سے قضاء جائز ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گزشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا۔ اور ادا میں قضا کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "فإذا قضيت الصلوة فانمضوا في الارض" یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی جائے، اسلئے کہ جمعہ کی قضا نہیں کی جاتی ہے،

اسی وجہ سے فخر الاسلام اس طرف گئے ہیں کہ قضا عام ہے ادا اور قضا دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ قضا نام ہے ذمہ کے فارغ ہونیکا اور فریغ ذمہ ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس قضا کا استعمال ادا میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ برخلاف ادا کے، کیوں کہ لفظ ادا، شدت رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈالتا ہے تاکہ اُسے کھالے۔ یعنی اُسے فریب دیکر اُس پر چڑھ بیٹھتا ہے۔

(تشریح) :- ادا اور قضا کی تعریف کے بعد نااضل مصنف نے فرمایا کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ جازا استعمال ہو سکتا ہے چنانچہ قضا کی نیت سے ادا جائز ہو جاتی ہے اور ادا کی نیت سے قضا درست ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی نے آج کی ظہر ادا کرتے وقت یہ کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ آج یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں، اور اگر کسی نے کہا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ کل گذشتہ یہ مراد ہوگا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیا کہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضا کی نیت کر کے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضا کی نیت سے ادا و نماز ہوئی، اور اگر کسی نے یہ گمان کیا کہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور ادا کی نیت کر کے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا تو یہ ادا کی نیت سے قضا نماز ہوئی۔ بہر حال قضا کی نیت سے ادا و نماز کا جائز ہونا اور ادا کی نیت سے قضا کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائز ہے۔ لیکن قضا کا استعمال ادا کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول ”فاذا قضیت الصلاة فانتشروا“ میں لفظ ”قضیت“ ”ادیت“ کے معنی میں مستعمل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی صرف ادا ہوتی ہے اس کی قضا نہیں ہوتی پس نماز جمعہ کی قضا کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ایت میں لفظ قضا و ادا کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضا و ادا کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

علامہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ لفظ قضا عام لفظ ہے اس کا استعمال ادا اور قضا دونوں میں ہوتا ہے، کیوں کہ قضا کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں یعنی ”مامور“ جس طرح قضا کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے اسی طرح ادا کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے پس جب لفظ قضا ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی قضا اور ادا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف ادا ہے کہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ”الذنب یاد واللغز ال یا کلمہ“ یعنی بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈال کر اُس پر غالب آجاتا ہے تاکہ اس کو کھالے۔ حاصل یہ کہ ”ادو“ کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکا دینے والے کو شدت

رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ”اداء“ شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدت رعایت کے معنی چونکہ صرف ادا میں پائے جاتے ہیں اور قضا میں نہیں پائے جاتے اس لئے لفظ ادا کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت اور قضا کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَأَمَّا إِذَا صَامَ شَعْبَانُ بِطَيِّبٍ أَوْ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوزُ لَدَاؤُهُ قَبْلَ السَّبَبِ
إِنْ صَامَ سُؤَالَ بَطْنِ أَوْ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوزُ لَدَاؤُهُ قَضَاءً بِبَيِّنَةٍ الْإِدَاءِ بِلِ رَدَا
إِدَاءُ بَيِّنَةٍ الْإِدَاءِ وَإِنَّمَا الْخَطَأُ فِي ظَنِّهِ وَهُوَ مَعْفُوءٌ۔

(ترجمہ) :- لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا، کیوں کہ یہ سبب پہلے ادا کرنا ہے، اور اگر شوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے، البتہ اس کے گمان میں خطا ہے اور وہ قابل درگزر ہے۔

(تشریح) :- ”واما اذا صام شعبان الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو جائز ہونا چاہیے کیونکہ اس میں غایت درجہ احتیاط اور شدت رعایت ہے حالانکہ فقہاء نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کا سبب شہر رمضان ہے، اور شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا سبب سے پہلے ادا کرنا ہے اور سبب سے پہلے ادا کرنا ناجائز ہے لہذا شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا بھی ناجائز ہوگا۔ اس سوال کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ادا اور قضا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے اور مجاز کیلئے حقیقت کا متعذر ہونا ضروری ہے لہذا جب کسی شخص نے شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو ادا متعذر ہوگئی کیوں کہ شعبان میں رمضان کا روزہ ممکن نہیں ہے پس جب ادا کرنا متعذر ہو گیا تو مجاز یعنی قضا کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی جو روزہ شعبان میں رمضان کا سمجھ کر رکھا گیا ہے وہ اگر ادا نہیں ہو سکتا تو قضا ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک وہ روزہ نہ ادا ہے اور نہ قضا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روزہ چونکہ سبب سے پہلے ہے اسلئے ادا نہ ہوگا اور قضا چونکہ ادا پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے یہ روزہ قضا بھی نہ ہوگا۔ اور یہ روزہ جب نہ ادا ہو سکتا ہے اور نہ قضا تو کہا گیا کہ یہ ناجائز ہے۔

”وان صام شوال الخ“ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادا جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شوال میں رمضان

کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجود بیک وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اسوجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اسلئے ہیکہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے یعنی ذکر بھی لفظ ادا کیا ہے اور مراد بھی ادا اولیا ہے۔ ہاں۔ اس کے گمان میں خطا ہے کہ اس نے سوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطا و معاف اور قابل درگزر ہے۔

(فواصلہ) :- نور الانوار کے بعض نسخوں میں ”لانہ ادا بنیت الاداء ہے اور بعض میں ”بنیت القضا ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضا سے ادا مراد ہے کیونکہ قضا کا اطلاق ادا پر بکثرت ہوتا ہے اسلئے ادا کی بجائے لفظ قضا ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ انْتَهَوْا حَتَّى يَنْتَهِيَ اَنْ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى جِلْدَةٍ فَبَيْنَا الْمَضْرُوبَ قَوْلُهُ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَمْحَى الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعَرِاقِيَّةِ مِنْ مَشَائِخِهَا وَعَامَّةِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَلْدًا يُلْزِمُ سَبَبَ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهَذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمَوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبَ الْمَعْرُوفَ أَغْنَى الْوَقْتُ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمَوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَالَى أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَقُولُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ذَالِ بَعْثِنَا عَلَى وَجْهِ الْقَضَاءِ لِحَاجَةٍ إِلَى نَصِّ جَلْدًا يُلْزِمُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ صِيَامٍ فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ بَلْ رَأَيْنَا وَسَرَدَ اللَّتْنِيَّةِ عَلَيَّ أَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصِّ السَّابِقِينَ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِقُدْرَةِ عَلَى امْتِلَافٍ مِنْ عِنْدِهِ وَ سَقُوطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى امْتِلَافٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْرِ عِنْدَهُ أَمْ مَعْقُولٌ فِي نَفْسِهِ فَعَدَّتْهُ حُكْمُ الْقَضَاءِ إِلَى مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمُنْدُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَلْدًا يُلْزِمُ سَبَبَ الْاَدَاءِ فَسَوَّى نَصَّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ صِيَامٍ فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مَا لَمْ يَرِدْ النَّصُّ فِيهِ إِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّقْوِيَةِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَنْظُرُ ثَمَرَةَ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ إِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ

فِي الْمَوَاتِ وَعِنْدَهُ لَا وَقِيلَ الْمَوَاتُ أَيْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ كَالْتَقَوَاتِ وَلَا تَنْظُرُ ثُمَّ الْخِلَافُ إِلَّا
فِي الشَّخْرِ بِمَجْعَدَةٍ تَأْتِي بِمَجْعَدَةٍ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهُ لَا يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيدِ أَوْ بِالْمَوَاتِ وَالْتَقَوَاتِ
وَقَضَاءُ الْمُحْضَرِّ فِي السَّفَرِ أَوْ بَعْدَ رُكْعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْمُحْضَرِّ كَعَتَمِينَ وَقَضَاءُ الْجَهْلِ فِي النَّهَارِ
جَهْلًا وَقَضَاءُ اللَّيْلِ فِي اللَّيْلِ سِرًّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ صَلَوةً الْمُرْضِعِ بِعُنْوَانِ الصَّحَةِ
وَقَضَاءُ الْمُرْضِعِ صَلَوةً الصَّحَةِ بِعُنْوَانِ الْمُرْضِعِ يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا -

(استرجعہ) :- پھر اصحاب اصول نے اس بار میں اختلاف کیا ہے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے یا قضا کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضا اسی سبب واجب ہوتی ہے جس سبب ادا واجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء کے یعنی عام احاف میں سے محققین کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحاب شافعی کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضا کیلئے ادا کے سبب کے سوا ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے۔ سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلاف مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ ہمارے نزدیک جو نص موجب ادا ہے وہ باری تعالیٰ کا قول "ایموا الصلوة" اور باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" بعینہ وہی نص موجب قضا پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو، اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من نام عن صلاۃ او نسہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذاکک وقتہا" اور باری تعالیٰ کا قول "من کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ ادا تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقا و مامور کے پاس سے مثل بر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت کی فضیلت کا مثل اور صمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ معقول ہے لہذا ہم نے قضا کے حکم کو اس چیز کی طرف متعذر کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قضا کیلئے ادا کی نص کے سوا ایک ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "من نام عن صلاۃ او نسہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذاکک وقتہا" اور باری تعالیٰ کے قول "من کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" کے سبب ہو۔ اور جس چیز میں نص وارد نہیں ہوئی ہے انہیں قضا اس تفویض کے سبب ثابت ہے جو نص قضا کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضا واجب ہے اور

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تقویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ بس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جدید نص سے یا فوات سے یا تقویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں چہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں ستری نمازوں کی قضاء ستراً (یہ مسائل) اُس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالت صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعی نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح) :- علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو ادا کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعی رحمہ اللہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کیلئے ادا کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ ”یہاں“ سبب کے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب کے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ ”وقت“ وجوب ادا کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ ادا کو واجب کرتی ہے بعینہ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً ”اقیموا الصلوٰۃ“ آیت جس طرح ادا کے صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضاء کے صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضاء کے صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح ”کتب علیکم الصیام“ آیت ادا کے صوم کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضاء کے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضاء کے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک ”نص“ ادا اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ادا کے صلاۃ کو ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے واجب کیا گیا ہے، اور قضاء کے صلاۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اُس وقت پڑھے، یہی اسکی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے موجب اللاداء ”کتب علیکم الصیام“ ہے اور موجب للقضاء ”من کان منکم مریضاً او علی سفر فعد من ايام اخر“ ہے یعنی رمضان کے چہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دو سے زیادہ ایام میں اتنے ہی روزے رکھ لے۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ”من نام عن صلوٰۃ“ اور ”من کان منکم مریضاً“ نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی ادا

سابقہ دونوں نصوص را قیما الصلۃ، کتب علیکم الصیام کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے، وقت گزر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیوں کہ ”اداء“ مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو، حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا قوادا کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق ادا کر دے یا عجز کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق، صاحب حق کا حق ادا کرنے سے عاجز آ جائے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیوں کہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ وہ حق ادا کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلت وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصل عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ (صاحب حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحتہ موجود ہے اور نہ دلالتہ موجود ہے۔ کیوں کہ یہاں وقت گزر جانے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گزر جانا صاحب حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ الحق (مکلف) نے جب نہ صاحب حق کا حق ادا کیا ہے، اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز روزہ کے مثل پر چون کہ قادر ہے اسلئے نفس نماز اور نفس روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور رہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اسلئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص (”من نام عن صلاة الحديث“ اور ”من کان منکم مریضاً الاّیہ“) نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضرات شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گزر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہوگی لیکن نفس نماز اور نفس روزہ مکلف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں۔ گویا نماز اور روزہ کی قضاء تو انھیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے اداء واجب ہوئی تھی مگر ”من نام عن صلاة الحديث“ اور ”من کان منکم مریضاً الاّیہ“ سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

فعندنا حکم القضاء الی مالہم بر دینہ الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفس نماز اور نفس روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفس نماز اور نفس روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امر معقول ہے اور امر معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور من کان) وارد ہوئی ہے ان پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ اور نذر کا اعتکاف۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نص را قیما الصلۃ، کتب علیکم الصیام موجب اداء ہے وہی نص موجب قضا ہے۔ اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیو فوانذ وھم) موجب اداء ہے وہی نص موجب قضا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جس چیز میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضا و قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجب اداء کے علاوہ خود ایک

جدید سبب یعنی بقول آپ کے شئی مندور کی ادا و قنص "لیو فائدہ ورم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوب ادا کا سبب درہا اور وجوب قضاء کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہب احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مثبت نہیں ہوتا لہذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے ادا واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نص ادا کے علاوہ چوں کہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی ادا "اقیموا الصلاۃ" سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء "من نام عن صلاۃ الحدیث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی ادا "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضاء "من کان منکم الایۃ" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کردینا) ہوگا، کیوں کہ تفویت فوت کردینا مکلف کی طرف سے تعدی اور ظلم ہے اور تعدی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نص قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہو گیا یا دیوانہ ہو گیا اور نماز یا روزہ ادا نہ کر سکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اسلئے فوت (فوت ہونے کی صورت میں بھی قضاء واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے، اور فوت کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوت کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوت بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جس طرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوت (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوت ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوت سبب ہوگا۔

"وقضاء الحضرة فی السفر الخ" سے صاحب نور الانوار فریقین کے مؤیدات ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہو گئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضاء کرے گا۔ حالانکہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوئی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں ادا کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہو گئی ہو اور

وہ اس کو حضر کی حالت میں قضا کرنا چاہتا ہو تو وہی رکعت قضا کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضا کسی سبب جوید کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی جہری نماز مثلاً مغرب اور عشاء فوت ہو گئی ہو اور وہ اس کی قضا دن میں کرنا چاہتا ہو تو قرأت جہراً کرے گا چنانچہ اگر باجماعت قضا کرنے کا ارادہ ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہے اور اگر قضا کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کی سری نماز مثلاً ظہر اور عصر فوت ہو گئی ہو اور وہ ان کو رات میں قضا کرنا چاہتا ہو تو امام ہو یا منفرد دونوں کیلئے سراً قرأت کرنا واجب ہے یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے۔ دو مسئلہ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جو قیام، رکوع، سجدے پر قادر نہیں تھا اس کی نماز فوت ہو گئی اب اگر وہ اس کو تندرستی کے زمانہ میں قضا کرنا چاہتا ہو تو صحت اور تندرستی کے طریق پر قضا کرے گا یعنی قیام، رکوع، سجدے کیساتھ قضا کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص جو قیام وغیرہ پر قادر نہ ہو، تندرستی کے زمانہ میں قضا کرنا چاہتا ہو تو بیمار کی نماز کے طریق پر بغیر قیام وغیرہ کے قضا کرے گا۔ ان دونوں مسئلوں میں اداء اور قضا چوں کہ دونوں متفاوت ہیں اسلئے معلوم ہوا کہ قضا کا سبب، اداء کے سبب کا غیر ہے، اگر دونوں کا سبب ایک ہوتا تو دونوں کے درمیان تفاوت نہ ہوتا۔

تَقَرُّهُنَّ سَوَاءٌ لَّهُمْ عَيْنًا وَهُوَ أَنَّ مَذْرَأَ أَحَدٍ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ
رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَوْ يَعْتَكِفُ لَمْ يَرْضَ مِنْهُ مِنَ الْإِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اعْتِكَافُهُ فِي رَمَضَانَ
أَخْرَجَ يَفْضِيهِ فِي ضَمْنِ صَوْمِهِ مَقْصُودٌ وَهُوَ صَوْمُ التَّغَلُّ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ
الَّذِي أَوْجَبَ الْأَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيُؤْذُوا أَمْذُؤَهُمْ لَوْجِبَ أَنْ يَصَحَّ الْقَضَاءُ فِي
الرَّمَضَانَ الثَّانِي كَمَا صَحَّ الْأَدَاءُ فِي الرَّمَضَانَ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ نُسْرَةٍ أَوْ يَسْقُطُ
الْقَضَاءُ أَصْلًا لَعَدِمَ امْكَانُ الصَّوْمِ الَّذِي هُوَ سَرُطَةُ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ أَبِي يُوسُفَ فَعَلِمَ
أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّغْيُوتُ وَالتَّغْيُوتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ
الْمَقْصُودُ۔

(ترجمہ) :- پھر یہاں اصحاب شافعیؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی۔ پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضا کرے گا اور اگر قضا اُس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے اداء واجب ہوتی

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ”ولیوفا نذورہم“ ہے تو واجب ہے کہ قضاء دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں ادا صحیح ہے جیسا کہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضاء اس روزے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیسا کہ یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قضاء کا سبب تقویت ہے، اور تقویت وقت سے مطلق ہے لہذا فرد کا مل یعنی صوم مقصود ہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح) :- شارح نورالانوار ملا جیونؒ اس عبارت میں اصحاب شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہ کرے۔ بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ضمن میں اس کی قضا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضا کا سبب وہی ہوتا جو ادا کا سبب ہے یعنی ”ولیوفا نذورہم“ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضا کرنا درست ہونا چاہیے تھا جیسا کہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیوں کہ دونوں میں روزہ شروع اور واجب ہے، یا قضاء بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں، لیکن یہ رمضان گزر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب (واجب کرینوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہذا جب رمضان اول معدوم ہو گیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جاسکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے بہر حال علمائے احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضا نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضا کا سبب تقویت (قوت کرنا) ہے اور ”تقویت“ وجوب قضا کا سبب ”مطلق عن الوقت“ ہے یعنی اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تقویت مطلق عن الوقت ہے تو فرد کا مل یعنی صوم مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضا نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی پس ثابت ہوا کہ اعتکاف مذکور کی قضا اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے ادا واجب ہوتی ہے بلکہ ادا کا سبب آیت ”ولیوفا نذورہم“ ہے۔ اور قضا کا سبب تقویت ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَفِيهِمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتِكَفَ شَهْرًا مَضَانًا فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتِكَفَ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمِهِ مَقْصُودٍ لِعَوْدِ شَرْطِهِ إِلَى الْكَمَالِ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ
 وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرٍ يَعْنِي فِي صُورَةٍ نَذَرَ أَنْ يَعْتِكَفَ هَذَا الشَّهْرَ مَضَانًا الْمَقْصُودَ فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتِكَفَ لِمَنْعِ مَرُوضٍ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمِهِ مَقْصُودٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْإِعْتِكَافِ
 إِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرٍ كَمَا زَعَمْتُمْ وَقَدْ بَيَّنَّهَ أَنَّ
 الْإِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالصَّوْمِ فَإِذَا نَذَرَ بِالْإِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ
 يَجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ بِإِبْتِلَاءِ بِمَجْرَدِ نَذَرِ الْإِعْتِكَافِ وَلَكِنْ نَذَرَ الشَّهْرَ مَضَانًا الْحَاضِرِ
 غَائِبُهُ لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي شَهْرِ مَضَانٍ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْأَصْلِيِّ
 الْمَقْصُودِ إِلَى صَوْمِ مَضَانٍ لِهَذَا الشَّرْفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَهْرُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ
 إِلَى كَمَالِهِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ أَعْنَى صَوْمِ النَّفْلِ فَكَانَ صَلَاةً حَكْمًا مِنَ اللَّهِ
 تَعَالَى أَنْ صُومُوا النَّفْلَ وَاعْتَمِدُوا فِيهِ وَالْحَيَاةُ إِلَى الشَّهْرِ مَضَانِ الثَّانِي مَوْهُومٌ لِأَنَّ وَقْتُ
 مُبْدِئِهِ يَسْتَوِي فِيهِ الْحَيَاةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ إِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُودًا وَجَاءَ الشَّهْرَ مَضَانُ
 الثَّانِي لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى هَذَا الشَّهْرِ مَضَانِ الثَّانِي وَإِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ
 يَعْتِكَفَ لِأَنَّ إِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَهُ مِنَ الصَّوْمِ فَجَازَ يَجُوزُ الْإِعْتِكَافُ فِي قَضَاءِ
 رَمَضَانَ الْبَيِّنَةِ -

(ترجمہ) :- مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کیساتھ واجب ہے کیوں کہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔ نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا، تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود یعنی نفلی روزے کیساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی، اور وہ نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ تم نے کہا ہے۔ اس سلسلہ کی تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صوم مقصود (نفلی روزہ) واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگئی۔ اس لئے کہ رمضان کی عبارت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے صوم رمضان کی طرف منتقل

ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہو گیا تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ گیا، اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گو یا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اسلئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضا میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(تشریح :- مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا، تو اعتکاف کی قضا، نفلی روزوں کیساتھ اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا، یہ بات نہیں ہے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے ”لا اعتکاف الا بصوم“ (دارقطنی)۔ مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیوں کہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہو جاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہو جاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہو جائے گی۔ بہر حال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتداً ہی صوم مقصود یعنی نفلی روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفلی روزے کے معارض ہو گئی یعنی اس پر غالب آگئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کا کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے۔ بہر حال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفلی روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے، یعنی اعتکاف مندور کے زمانہ میں نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہو گئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے پس رمضان گزرنے کے بعد گو یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتداً بھی نفلی روزہ واجب ہوا تھا، اور اعتکاف کی قضا بھی نفلی روزوں میں واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی ادا کا تھا وہی سبب اس کی قضا کا ہے، اور جب اعتکاف کی ادا کا سبب ہی اس کی قضا کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ

سبب قضاء، سبب اداء کا غیر ہے وار نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کر کے اس کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر دوسرا رمضان آنے سے پہلے اس شخص نے نفلی روزوں میں اعتکاف کی قضاء نہ کی بلکہ دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم یعنی اعتکاف کی قضاء کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دوسرا رمضان نہ تو رمضان اول کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے، کیوں کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضان اول ہے پس جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرا رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے کہا ہے ”فصام ولم یعثف“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کر نیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو تو وہ بلاشبہ رمضان کی قضا کے زمانہ میں اعتکاف کی قضا کر سکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صوم رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف، صوم رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صوم نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصْرِعُ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَيْئٌ بِالْقَضَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ مَسَامَحَةٌ لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَقَابِلُ فِيمَا بَيْنَهُمَا وَيُسَبِّحُ أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ أَدَاءٌ مُحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَيْءٌ بِالْقَضَاءِ وَيُعْثَفُ بِالْأَدَاءِ الْمُحْضَرُ مَا لَا يَكُونُ بَيْنَهُ شِبْهُ بِالْقَضَاءِ بَوْحِينَ الْوُجُوهِ لِأَمِنْ حَيْثُ تَغْيَرُ الْوَقْتُ لِأَمِنْ حَيْثُ التَّزَامُ بِالتَّشْبِيرِ بِالْقَضَاءِ مَا فِيهِ شِبْهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ التَّزَامُ بِالتَّكَامُلِ مَا يُوَدَّى عَلَى الْوُجْهِ الَّذِي شَرَعَ عَلَيْهِ بِالنَّقَاصِ وَمَا هُوَ خِلَافٌ۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے اداء اور قضا کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا اداء کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر، اور مشابہ بالقضاء۔ اس تقسیم میں مسامحت ہے کیوں کہ اقسام کے درمیان باہمی تقابل نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ اداء کی چند قسمیں ہیں۔ ادائے محض۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ اداء جو قضا کے مشابہ ہے اور ادائے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضا سے کوئی مشابہت نہ ہو۔ نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبہ بالقضاء سے

مراد وہ ہے جس میں قضا سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح) :- مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ادا اور قضا کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضا۔ ملا جو ن حرفے فرمایا کہ ماتن کی بیان کردہ تقسیم میں مسامحت (چوک) ہے۔ اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکور بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اس لئے کہ وہ ادا و مشابہ بالقضا ہے اس میں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف ۳ یوں فرماتے کہ اولاً ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) ادا مشابہ بالقضا پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ اس صورت میں ادا کی پہلی دو قسموں ادائے محض اور ادا مشابہ بالقضا کے درمیان بھی تقابل موجود ہے۔ کیوں کہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ ادا میں کسی بھی اعتبار سے قضا کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام ادا کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو ادا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادا مشابہ بالقضا سے مراد یہ ہے کہ ادا میں التزام کے لحاظ سے قضا کیساتھ مشابہت موجود ہو۔ یعنی ادا مشابہ بالقضا میں ادا کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اس لئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر ادا کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کے خلاف ادا کیا جائے۔

كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ مِّثَالُ لِّلَادَاءِ الْكَامِلِ فَإِنَّهُ إِذَا عَمِلَ أَحْسِبَ مَا شَرَعُ فَإِنَّ الصَّلَاةَ
مَا شَرَعَتْ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِإِنَّ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ
فِي يَوْمَيْهِ وَالصَّلَاةُ مُنْفَرِدًا مِّثَالُ لِّلَادَاءِ الْقَاصِرِ فَإِنَّهُ إِذَا عَمِلَ خِلَافَ مَا شَرَعُ عَلَيْهِ
لِهَذَا أَسْقَطَ وَجُوبَ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِ عَنِ النَّفَرِ وَفَعَلَ الْأَحَقُّ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ وَحَتَّى لَا
يَتَغَيَّرَ فَرَضُهُ بِنَيْتِهِ الْإِقَامَةِ مِثَالُ لِّلَادَاءِ الشَّدِيدِ بِالْقَصْرِ فَإِنَّ الْأَحَقَّ هُوَ اللَّاحِقُ النَّزَرُ

الْأَدَاءُ مَعَ الْإِمَامِ مِنْ أَوَّلِ التَّحْرِيمَةِ شَعْرَ سَبَقَهُ الْخُذُّ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَمَرَ بِقِيَّتِهِ الصَّلَاةَ
بَعْدَ فَرَغِ الْإِمَامِ فَإِنَّ هَذَا الْإِتِمَامُ آدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءُ الْوَقْتِ وَشَيْئُهُ بِالْقَضَاءِ مِنْ
حَيْثُ أَنْتَ لَمْ تَكُنْ كَمَا نَزَّهَ.

(ترجمہ) :- جیسے نماز باجماعت (یہ) ادا کئے کامل کی مثال ہے کیوں کہ یہ مشروع طریقہ پرادا ہے، اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اسلئے کہ جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا۔ (یہ) ادا کئے قاصر کی مثال ہے، کیوں کہ یہ ادا مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتیٰ کہ لاحق کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیوں کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اول تحریمہ سے امام کیساتھ ادا کرنے کا التزام کیا ہو پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کر کے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔ اسلئے کہ یہ اتمام بقائے وقت کے لحاظ سے ادا ہے، اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طرح التزام کیا تھا اُس طرح ادا نہیں کر سکا۔

(تشریح) :- یہاں سے ادا کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ ادا کرنا ادا کئے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پرادا کرنا ہے، اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادا کئے قاصر کی مثال ہے۔ کیوں کہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز ادا کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ ہسو جب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز ادا کرنا ادا کئے قاصر ہوگا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتیٰ کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

نماز ادا کر نیک التزام کیا ہو لیکن درمیان نماز میں اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو، پھر اس نے وضو کر کے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتمام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو ادا ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیوں کہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے ادا کہلاتی ہے۔ مگر چونکہ لاحق نے جس طرح التزام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اُس طرح ادا نہ کر سکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ ادا تو ہے مگر قضا کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ أَدَاءُ شَيْئٍ بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءُ شَيْئٍ بِالْأَدَاءِ وَتَمَّزَ كَوْنُهُ أَدَاءً ظَاهِرًا وَلِهَذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَتَمَّزَ كَوْنُهُ شَيْئًا بِالْقَضَاءِ هُوَ أَنْ لَا يَتَغَيَّرُ فَرَضُهُ بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ بَارَكَ اللَّهُ هَذَا الْأَحْقَ مُسَافِرٌ اقْتَدَى بِمُسَافِرٍ شَرَّ أَحَدًا فَلَذَ هَبَ الْإِمَامُ مَضْرُوبًا لِلْمُوضَعِيِّ أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعٍ شَرَّ جَاءَ حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَعَزَّ تَكَلَّمَ وَتَوَضَّعَ فِي أَمَامِهِ الصَّلَاةَ فَلَا يَتَوَضَّعُ أَوْ يَجَابِلُ يُصَلِّي مَرَّ كَعَيْنٍ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرَضُهُ بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ فَلَذَا هَذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلَّ بِمَقِيمٍ أَوْ لَمْ يَفْرِغِ الْإِمَامُ بَعْدَ أَوْ تَكَلَّمَ شَرَّ اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلَ هَذَا فِي الْمُسَبُّوقِ دُونَ الْأَحْقِ يَصِيرُ فَرَضُهُمْ أَسْرَبًا بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ۔

(ترجمہ) :- اور چونکہ ادا کے معنی اصل کے اعتبار سے تھے اور قضا کے معنی باعتبار تابع کے اس لئے اس فعل کو ادا و مشابہ بالقضا و قرار دیا گیا۔ اور قضا و مشابہ بالادا قرار نہیں دیا گیا اور اس کے ادا ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس سے تعرض نہیں فرمایا ہے، اور اس کے مشابہ بالقضا ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق کا فرض اس وقت اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ بایں طور کہ یہ لاحق مسافر تھا اس نے ایک دوسرے مسافر کی اقتدا کی، پھر اس مقتدی کو درمیان نماز میں حدث لاحق ہوا پھر وہ وضو کرنے کیلئے اپنے شہر گیا یا اُس نے اسی جگہ میں اقامت کی نیت کی۔ پھر آیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا۔ اور اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور نماز پوری کرنے لگا تو یہ چار رکعت پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ قضا کے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ۔ پس اگر لاحق مسافر نے کسی مسافر امام کی اقتدا نہیں کی بلکہ کسی مقیم کی اقتدا کی، یا ابھی تک امام فارغ نہیں ہوا تھا، یا اس نے کلام کر لیا، پھر از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق میں ہو تو ان کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہوں گی۔

(تشریح :-)۔ ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اداء کی تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں اداء کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں۔ اس طور پر کہ لائق کی مذکورہ نماز چونکہ وقت کے اندر پائی گئی ہے اسلئے یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اداء ہوئی اور وصف کے اعتبار سے لائق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ مذکورہ لائق التزام کے مطابق اپنی نماز اداء نہ کر سکا۔ اس وجہ سے کہ لائق نے التزام کیا تھا امام کیساتھ نماز پوری کرنے کا حالانکہ امام کی فراغت کے بعد اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصف التزام فوت ہو گیا تو وصف کے اعتبار سے لائق کی نماز قضا ہو گئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لائق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور اداء کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ تابع کا اسلئے اس تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتن نے فرمایا ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لائق کا فعل نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے اداء ہونیکا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز کا اداء ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس ادارے لائق کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے چنانچہ اس ادارے اگر لائق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سر نو نماز اداء کرنے کا حکم دیا جاتا پس لائق کو از سر نو نماز پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز اداء ہو گئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لائق کی نماز کا اداء ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتن نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لائق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ قضاے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دوران نماز حدث لائق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اُس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کر لی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا، اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لائق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضاے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالت سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضا واجب ہو گئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کر لی یا اپنے وطن اصلی میں داخل ہو گیا تو اقامت کی نیت سے اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضا کرنا

واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا وضو کرنے کی غرض سے اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضاء محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

”فان لم یقتد بمسافر الخ“ سے اُن قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو ”قیود“ ادا و مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتداء کی۔ اور درمیان نماز میں حد پیش آنے کی وجہ سے وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوئی ہیں بلکہ اولیٰ تحریر سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوئی ہیں۔ اور اگر لاحق مسافر وضو کر کے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آگیا اور امام کے ساتھ نماز شروع کر دی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض چار رکعت ہو جائے گا۔ کیوں کہ لاحق کے فعل میں قضاء کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام کا فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت ادا پر طاری ہوئی نہ کہ قضاء پر اور ”اداء“ نیت اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا۔ اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی وہ چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہو گئی اور وہ اُس نماز کو از سر نو ادا کرے گا لہذا اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی، اور ادا دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیت اقامت سے متغیر ہو جائے گی۔ اور اگر یہ صورت مسبوق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رہائی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتدار کی، پھر جب امام کی نماز پوری ہو گئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوه ادا کرنے والا ہے کیوں کہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضاء کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی اور ادا نیت اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائے گا۔

ثُمَّ رَأَىٰ هَذِهِ الْأَفْسَاةَ الثَّلَاثَ كَسَاتَجَرِي فِي حَقَّقِ اللَّهِ نَعَالَى تَجَرِي فِي حَقَّقِ الْعِبَادِ
 أَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدَّ عَيْنِ الْمُغْصُوبِ أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَذَاةِ رَدَّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّتِي عَصَبَهُ
 عَلَى الْوُصْفِ الَّتِي عَصَبَهُ إِلَى الْمَالِكِ بِدُونِ أَنْ يَكُونَ الْمُغْصُوبُ مُسْتَعْلَا بِالْجَنَابَةِ أَوْ الْوَلَدِ
 وَبِدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنَقْصَانِ حِسِّي فَهَذَا أَنْظِيرُ الْأَذَاةَ الْكَامِلَةَ لِأَنَّ أَذَاةَ عَلَى الْوُصْفِ
 الَّتِي عَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ فَتَوَسَّرَ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْمَبِيعِ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمُ بَدَلِ الصَّرْفِ
 وَالْمُسْلَمِ فِيهِ إِلَيْهِ عَلَى الْوُصْفِ الَّتِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ.

(مترجمہ) :- پھر ادا کی یہ تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا اور ادا کے اقسام سے عین مغضوب کو واپس کر دینا ہے یعنی (حقوق العباد میں) ادا کے انواع میں سے عین مغضوب کو مالک کی طرف اُسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔ بغیر اس بات کے کہ مغضوب جنابیت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔ پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیونکہ یہ بغیر نقصان کے اُسی وصف کے ساتھ ادا کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اور اسی کے مانند عین مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اس کے حوالہ کرنا اسی وصف کے ساتھ جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادا کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے کہا کہ اگر غاصب نے شئی مغضوب کو مالک کی طرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اُس وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئی مغضوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنابیت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عدا کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو، اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اُس میں کوئی حسی نقصان پیدا ہوا ہو، یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہر حال غلام مغضوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنابیت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور ناسمیں کوئی حسی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کی طرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع وارد ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ ”بدل صرف“ آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقد مسلم میں مسلم الیہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب السلم کے حوالہ کی جس پر عقد مسلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی اسی کا مکمل کی نظیر ہے۔

(فوائد) :- بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔ بیع مطلق بیع العین بالذین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا بیع ہونا اور دین (سونے چاندی) کا شمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالذین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الذین بالذین کا نام ہے یعنی شمن کو شمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک شمن بھی ہے اور بیع بھی ہے اور بیع سلم بیع آجمل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو مجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص شئی مجل ادا کرے گا اس کو رب السلم اور شئی مجل کو راس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالْجَنَائَةِ نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الْعَاصِبِ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْضُوبِ حَالِ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجَنَائَةِ أَوْ بِالذِّينِ بِأَنْ عَصَبٌ عَبْدًا قَارِعًا ثُمَّ لَحِقَهُ الذِّينُ أَوْ الْجَنَائَةُ فِي يَدِ الْعَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيْمُهُ الْمُبَّيْعِ حَالِ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجَنَائَةِ أَوْ بِالذِّينِ أَوْ بِالْمَوْضِعِ فِي هَذَا الْكَلِمَةِ إِنْ هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَالْمُبَّيْعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُسْتَشْرَى بِأَقْدَمِ سَعَادَةٍ بَرَأَتْ ذِمَّةَ الْعَاصِبِ وَالْبَائِعِ لَكَوْنِهِ آدَاءً وَلَوْ دَفَعْنَا الْمَالِكُ إِلَى وَلِيِّ الْجَنَائَةِ أَوْ بَيْعَ فِي الذِّينِ رَحِمَ الْمَالِكُ عَلَى الْعَاصِبِ بِالْقِيَمَةِ وَالْمُسْتَشْرَى عَلَى الْبَائِعِ بِالثَمَنِ.

(ترجمہ) :- اور شئی مغضوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونے کی حالت میں واپس کرنا (یا) ادا سے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغضوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا ذین کیساتھ مشغول ہو یا اس طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو ذین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں ذین یا جنایت لاحق ہو گئی اور اسی کے مثل بیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا ذین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو، پس ان تمام صورتوں میں اگر مغضوب اور بیع کسی آسانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس بیع یا شئی مغضوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔ یا ذین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری، بائع سے شمن واپس لے گا۔

(تشریح :-): حقوق العباد میں ارادے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو خانانہ دین اور حتی نقصان سبک فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اس میں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حتی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کر دیا گیا تو یہ ارادے قاصر ہو گیا، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اُسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ”غلام بیع“ بیع کے وقت جنایت، دین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک و صاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ارادے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغضوب مالک کے قبضہ میں اور بیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا رہے اگرچہ ارادے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمہ بری ہو جاتا ہے لہذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا یا اسپر واجب شدہ دین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیوں کہ مالک کا قبضہ غلام مغضوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام بیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کر نیکی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

(فوائدا :-): بازار کے ریٹ اور عوض کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم و بیش بھی۔

وَأَمَّا هَارُ عَبْدٍ غَيْرِهِ وَتَسْلِيمُهُ بَعْدَ التَّسْوَاءِ نَظِيرُ لَدَاءِ الشَّيْبَةِ بِالْقَضَاءِ أَحْمَرُ مَهْلَسٍ
مَرَجُلٌ عَبْدٌ غَيْرِي نِكَاحُ امْرَأَةٍ ثُمَّ سَلَّمَهُ إِلَيْهَا بَعْدَ التَّسْوَاءِ فَهُوَ دَاءٌ مِنْ حَيْثُ
أَنْتَ سَلَّمْتَ عَلَيْهِ الْعَبْدَ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَيْبَةُ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ تَسَلُّلُ
الْمِلْكِ يُوجِبُ تَسَلُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ

ثُمَّ إِذَا اشْتَرَاهُ الرَّجُلُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا اسْتَمَدَّ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هَذَا
الْبَابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيقَةَ يَوْمَ مَقْدَمِ الْيَدِ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ
الْبَدَلُ يُعْلَى مِنْهُ لَلْحَجِّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَجْعَلِينَ لَنَا نَصِيبًا مِنَ الْعَمَلِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ
أَنْتَ لِحَجِّ نَصِيبٌ عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَذِهِ يَدٌ يَخْرُجُ إِذَا أَخَذْتُ مِنْ
السَّلَالِكِ كَانَ صَدَقَةٌ عَلَيْكَ وَإِذَا أُعْطِيَتْهُ آيَانَا نَصِيبُ هَذِهِ لَنَا فَعَلِمُوا أَنَّ تَبْدُلَ الْبَيْتِ
يُوجِبُ تَبْدُلَ لَدِي الْعَيْنِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ -

(مترجمہ) :- اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کر دینا یہ (اداء
مثابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خریدنے
کے بعد اس کو اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو یہ اس اعتبار سے ادا ہے کہ اس نے بعینہ اُس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقد
نکاح واقع ہوا ہے۔ اور مثابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہیکہ ملک کی تبدیلی علمائین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ پس
جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہو گیا اور جب اس کو
اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو اور شخص ہو گیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت
بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لیگے تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چھوہارے پیش
کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ
دو گی۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے کہا اے اللہ کے رسول یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ
تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی میں
کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- حقوق العباد میں ادا مثابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقت نکاح
اپنی بیوی کا مہر دوسرا آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ
کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ ادا تو اس لئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد
کیا ہے جس پر عقد نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مثابہ بالقضاء اس لئے ہیکہ ملک کی تبدیلی سے علمائین شئی بدل جاتی ہے
چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد
نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کی وجہ سے وہ اور شخص ہو گیا۔ اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو ملک بدل جانے
سے وہ اور شخص ہو گیا۔ حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اُس نے اُس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکم دوسرا
غلام اُسی کے مثل سپرد کیا ہے۔ اور چون کہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ

سپر کرنا قضاء کے مشابہ ہوگا۔ یہی بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی کیوں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسن اعظم، ہادی اکرم، محبوب دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ازراہ ضیاء آپ کی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے، اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور رسالن پیش کیا۔ حالانکہ باندی میں گوشت اُبل رہا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاج فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا اللہ کے رسول! آپ پر میرے مال باپ قربان "یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے حلال نہیں ہے، محمدؐ و رشد و ہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہم کو دیدو گے تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو یہ ہدیہ ہو جائیگا، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فقیہ نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مال زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیوں کہ ملک بدل جانے سے عین شئی بدل جاتی ہے (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قریب و دار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اسی صدقہ کرنے والے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(فوائد) :- بنو ہاشم اور ان کے موالی (آزاد شدہ غلام و باندی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (قرۃ القامر)۔

حَتَّىٰ تَجِبَ عَلَی الْقَبُولِ تَفَرِّغْ عَلَی الْكَوْنِ اِذَا عَاجَزَ تَجَبُّ الْمَرْأَةِ عَلَی الْقَبُولِ ذٰلِكَ الْعَبْدُ الْمُهْمَرُ بَعْدَ التَّسْلِيمِ وَهُوَ مِنْ غَلَامَةِ كَوْنِهِ اِذَا عَاجَزَ وَهٰذَا اِبْخِلَافٌ مَا اِذَا اَبَاعَ عَبْدًا وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدُ ثَمَرًا شَرَاهُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحَقِّ حَيْثُ لَا يَجِبُ عَلَی تَسْلِيمِهِ اِلَى الْمُسْتَوْحِقِّ لِأَنَّهُ بِالْإِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ أَنَّ الْبَيْعَ كَانَ مَوْفَوْفًا عَلَی اجَازَةِ الْمَالِكِ فَاِذَا الْمُ بَحْرَهُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّكَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَنْفَسَخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمُهْمَرِ وَلَا بِانْعِدَاؤِهِ -

(مترجمہ) :- حتیٰ کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ مذکورہ سپرد کرنے کے ادا ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے اور یہ اسکے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا پھر بائع نے اس کو حقدار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسلئے کہ استحقاق کی وجہ سے ظاہر ہو گیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی۔ پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائے گی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مستحق ہونے کی وجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے کی وجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عدا ادا ہے۔ یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد وہ غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عدا ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حقدار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہو گیا کہ یہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو گئی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے برخلاف نکاح کے کیوں کہ نہ تو مہر پر استحقاق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مستحق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست ہوگا۔

وَيُفْذَلُ اَعْتَاَقُ فَيَبْدُوْنَ اَعْتَاَقَهَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يُفْذَلُ اَعْتَاَقُ
الزَّوْجِ اَيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهِ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُ إِلَّا إِذَا اسْلَمَ إِلَيْهَا
فَقَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مَلِكُ الزَّوْجِ كَمَا أَنَّ قَبْلَ التَّسْوِءِ كَانَ مَلِكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ
الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِي كَلَالِ الْحَاكِمِ وَوَصَفَتِ الْمَمْلُوْكِيَّةَ مُشْغِرَةً فِيْهِمَا جُعِلَ إِذَا شَبِيْهًا
بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءٌ شَبِيْهًا بِالْأَدَاءِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ
وَالْأَصْلِ -

(ستر جمعہ) :- اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہو گا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے، یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہو گا کیوں کہ بیوی اس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا، اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور ملکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو ادا و مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا، اور قضاء و مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم بعد (شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا) قضاء کے مشابہ ہے کیوں کہ ہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیوں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لاعتق فیما لامیکلک ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکم عین شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا ادا و مشابہ بالقضاء ہے۔ دیکھو یہ بات کہ اس کا نام ادا و مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء و مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے، اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں ملکیت کا وصف متغیر ہے باین طور کہ عقد نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا ادا ہے اور وصف ملکیت کے اعتبار سے قضاء ہے، اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا اسلئے اس سپرد کرنے کا نام ادا و مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء و مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا
بِمَثَلِ مَعْقُولٍ وَبِمَثَلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا
مُسَامَحَةٌ فَكَانَتْ قِيلَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مُحَضٌّ وَهُوَ أَمَّا بِمَثَلِ مَعْقُولٍ أَوْ
بِمَثَلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِيُعْنَى بِالْقَضَاءِ الْمُحَضِّ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ
مَعْنَى الْأَدَاءِ أَصْلًا لِأَحْقِيقَةٍ وَلَا حُكْمًا وَيَسَاهُو فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ أَنْ يَكُونَ بِخِلَافِهِ
وَالْمُرَادُ بِالمَثَلِ المَعْقُولِ أَنْ تُذَرِكَ مُثَالَتُهُ بِالعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ
المَعْقُولِ أَنْ لَا تُذَرِكَ المُمَازَاةُ الْأَشْرَعَاءُ وَيَكُونُ العَقْلُ قَاصِرًا عَنْ ذَرِكِ كَيْفِيَّتِهِ
لَا أَنَّ العَقْلَ يُنَاقِضُهُ وَهَذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ سَبَبٍ جَلِيدٍ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنَّمَا
الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمَثَلِ مَعْقُولٍ -

(ترجمہ) :- اور مصنف جب اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی
چنانچہ فرمایا اور قضا کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو ادا کے معنی میں
ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گو یا کہ کہا گیا اور قضا کی چند قسمیں ہیں۔ قضا محض اور وہ مثل معقول ہو
یا مثل غیر معقول اور ایسی قضا جو ادا کے معنی میں ہو۔ اور قضائے محض سے مراد وہ قضا ہے جس میں ادا
کے معنی بالکل نہ ہونے حقیقت اور نہ حکم۔ اور اس قضا سے مراد جو ادا کے معنی میں ہے وہ قضا ہے جو قضا
محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی ماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر
معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی ماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو
یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضا میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور
اختلاف صرف قضا بمثل معقول میں ہے

(تفسیر) :- فاضل مصنف اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو کر قضا کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں،
چنانچہ فرمایا کہ قضا کی تین قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول (۳) قضا فی معنی الاداء۔
شارح نور الانوار نے کہا کہ ادا کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے
درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضا کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اسلئے کہ وہ قضا جو ادا کے
معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گیا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ
ممکن نہ ہوگا۔ اگر اول ہے تو قضا کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل
غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضا جو ادا کے معنی میں ہے قضا کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان
دونوں کے درمیان تقابل نہ ہوگا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ قضا کی دو قسمیں (۱) قضا محض،

(۲) قضاء فی معنی الاداء۔ اور پھر قضاے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔ اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متحقق ہوگا۔ قضاے محض سے مراد یہ ہے کہ اُس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقتہً اور نہ حکماً۔ اور قضا فی معنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔ قضا بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جاسکتا ہو۔ اور قضا بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو۔ اور عقل اُس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضا واجب کے مماثل نہیں ہے کیوں کہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی جمہور میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے۔ ملا جیون شارح نورالانوار نے کہا کہ قضا بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سبب اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضرور کہ ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضا بمثل معقول کے سبب میں ہے۔ تفصیل اس کی پہلے گزر چکی ہے۔

كَالْصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هَذَا أَنْظِلَ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ أَمْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ
فَإِنَّ أَمْرَ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الْإِثْمَةِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْقَاطِ صَاحِبِ
الْحَرِّ وَمَا لَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا يَبْقَى فِي ذِمَّتِهِ۔

(مترجمہ) :- جیسے روزہ کی قضا روزہ ہے یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضا روزہ ہے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیوں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا، یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے ساقط ہوگا، اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا۔

(تفسیر) :- قضا بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضا روزہ ہے، اور روزہ کی قضا روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیوں کہ جو شئی ذمہ میں واجب ہوتی ہے وہ ذمہ سے اداء کے ذریعہ ساقط ہوگی یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی۔ پس چونکہ اداء کے روزے اور قضا کے روزے کے درمیان صورت بھی مماثلت موجود ہے۔ اور معنی بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کر سکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے۔ لہذا روزہ کی قضا روزہ کیساتھ قرار دینا مثل معقول ہے۔

وَالْفِدَايَةِ لَهُ هَذَا أَنْظِيرُ الْقَضَاءِ بِمَثَلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ الْفِدَايَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ
لَا يَدْرُكُهُ عَقْلٌ إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صَوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنَى لِأَنَّ الصَّوْمَ تَجَوُّجٌ
لِنَفْسٍ وَالْفِدَايَةَ اشْتَبَاعٌ وَهَذِهِ الْفِدَايَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نَصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ أَوْ ذِقِيمٍ أَوْ
سَوِيْقَةٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمَرٍ أَوْ شَعِيرٍ لِلشَّيْخِ الْغَالِي الَّذِي يُجْعَلُ عَنْ الصَّوْمِ لِأَجْلِ
قَوْلِهِ يَغَالِي وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدَايَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ عَلَى أَنْ تَكُونَ كَأَمَّةٍ لَا مُقَدَّرَ
أَمْ لَا يُطِيقُونَ أَوْ تَكُونَ الْهَمَزُ فِيهِ لِلسَّلْبِ أَمْ يُسَلْبُونَ الصَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ
الْغَالِي وَأَمَّا إِذَا حُمِلَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَسْخُوحَةٌ عَلَى مَا قِيلَ أَنَّ فِي بَدَأِ الْإِسْلَامِ كَانَ
الْمُطِيقُ مُخَيَّابِينَ أَنْ يَصُومَ وَيَبِينَ أَنْ يَفْدِيَ ثُمَّ كُنْتُمْ بِدَارِجَاتٍ عَلَى مَا خَرَرْتُمْ
فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

(ترجمہ) :- اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ تھنابمشل غیر معقول کی مثال ہے کیوں کہ فدیہ روزے کے
مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورتہ مماثلت ہے اور وہ ظاہر ہے
اور نہ معنی مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے کا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر
دن کا گندم یا اس کے اٹے یا اس کے ستویا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع جو ہارایا جو ہے اس
بوترے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَالَّذِينَ لَا يُطِيقُونَ فِدَايَةَ طَعَامٍ
مَسْكِينٍ" اس بنا پر کہ کلمہ لا یطیقونہ یعنی لا یطیقونہ یا اس میں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی یسلبون الطاقۃ تاکہ
یہ آیت شیخ فانی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو مسوخ ہوگی کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے
اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر یہ حکم بتدریج مسوخ
ہو گیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے -

(تشریح) :- اس عبارت میں قضا بمثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر
ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضا بمثل غیر معقول کی مثال ہے۔ روزے کے عوض فدیہ بمثل غیر معقول اسلئے
ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے۔ کیوں کہ روزے اور فدیہ کے
درمیان نہ تو صورتہ مماثلت ہے اور نہ معنی مماثلت ہے۔ صورتہ مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنی مماثلت اسلئے
نہیں کہ روزے کے معنی میں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک معنی
پاس ہو بہر حال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی میں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو
بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب
نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ فانی اور اس بوترے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ

ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا خشک انگور (کشش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "وَالَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ"۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے۔ تقدیر کی عبارت اس طرح ہے "لَا يُطِيقُونَ" جیسے باری تعالیٰ کے قول "يَسْمِعُ اللَّهُ لَكُمْ إِنْ تَضْلُوا" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے "لَنْ لَا تَضْلُوا" اور باری تعالیٰ کے قول "وَالْقِيَامَةُ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي الْأَرْضِ" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے "لَنْ لَا تَمِيدَ بَكُمْ" اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "يُطِيقُونَ" از طاقت میں ہمزہ افعال سلب ماخذ کیسے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کر لی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ "لا" مقدر ہوا اور نہ ہمزہ افعال سلب ماخذ کیسے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا۔ جس کی تفصیل بحوالہ تفسیر احمدی یہ ہے: ابتداؤ سال میں ایک دن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳ / ۱۲ / ۱۵) سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہو گئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھے مگر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ "وَالَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ" اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ" پھر "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہو گیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہو گیا۔ چنانچہ غروب آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول "عَلَّمَ اللَّهُ انْكُمْ كَيْتَمَ تَحَاوُنَ أَنْفُسِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَكْتَبَ اللَّهِ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" سے رات کا روزہ منسوخ ہو گیا۔ اور طلوع فجر صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ هَذَا يُظَاهِرُ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَيْءٌ بِالْإِدَاءِ يَعْنِي أَنَّ
مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي صَلَاةِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ وَقَامَتْ عِنْدَهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَإِنَّهُ يَكْتُمُ
فِي الرَّكُوعِ عِنْدَ نَامِرٍ غَيْرِ رَفْعِ يَدَيْهِ لِأَنَّ الرَّكُوعَ فَرَضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعَى حَالُهَا
عَلَى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى التَّكْبِيرَيْنِ فِي الرَّكُوعِ فَكُلَاهُمَا
مُسْتَهْلَكٌ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ وَهَذَا أَقْضَاءُ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ
قَبْلَ الرَّكُوعِ وَقَدْ قَامَتْ لَكِنَّهُ شَيْءٌ بِالْإِدَاءِ لِأَنَّ الرَّكُوعَ يُشَبَّهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ
الْأَسْفَلِ عَلَى حَالِهِ وَلِأَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرَّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَ السَّرَكْعَةَ مَعَ جَمِيعِ
أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا فَإِلْحَاطًا أَنْ يُوَظَّرَ فِيهَا فِيهِ وَعِنْدَ أَنْ يُوسَّعَ
لَا تُقْضَى هَذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرَّكُوعِ لِأَنَّهُ قَدْ قَامَتْ مَحَلَّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ
وَالْقُنُوتُ فِيهِ -

(مترجمہ) :- اور عید کی تکبیرات کی قضا رکوع میں۔ یہ قضا و مشابہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے
عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہو گئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے
رکوع میں تکبیریں کہہ لے کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیریں واجب ہیں۔ لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی
جائے گی۔ اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اس کو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہذا ان میں
سے ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ذات کے لحاظ سے قضا ہے کیوں کہ تکبیرات کا محل رکوع
سے پہلے قیام کی حالت ہے۔ اور یہ فوت ہو چکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے
کیوں کہ جسم کا نصف اسفل علی حال قائم ہے اور اسلئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے
رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قرات کیساتھ حکم پایا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں
رکوع میں ادا کر لی جائیں۔ اور ابیوسفؒ کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضا نہیں کی جائے گی اسلئے
کہ تکبیرات کا محل فوت ہو چکا ہے جیسا کہ رکوع میں قرات اور قنوت کی قضا نہیں کی جاتی ہے۔
(تشریح) :- قضا و مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نماز عید میں امام کیساتھ حالت رکوع میں
شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہو گئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع کی حالت میں
فوت شدہ تکبیریں کہہ لے بشرطیکہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہو کر تکبیریں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا
اور اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو کھڑے ہو کر تکبیریں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ رکوع میں چلا جائے بہر حال اگر امام کے رکوع
سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیریں کہے گا کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات عید واجب ہیں
لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعل رکوع بھی کیا جائے گا اور اس میں تکبیرات عید بھی کہہ

لیجائیں گی۔ اور میں تسبیحات رکوع توان کو مستحب ہونے کی وجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیرات عید میں ہاتھوں کا کافوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالت رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات میں اٹھانے کی سنت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا، اور حالت رکوع میں تکبیرات عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہو چکی ہے گویا تکبیرات عید اپنے وقت سے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضاء ہے لہذا رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا قضاء ہو گا لیکن یہ قضاء ادا کے مشابہ ہے کیوں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہیکہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علیٰ حالہ قائم رہتا ہے پس نصف اسفل کے قیام کی وجہ سے حالت رکوع میں بھی من وجہ قیام پایا گیا اور جب حالت رکوع میں من وجہ قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہیکہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام اجزاء قیام و قراوت کیساتھ پالیتا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہونیوالے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے۔ اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا تو رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا من وجہ قیام کی حالت میں کہنا ہے۔ پس جب من کل وجہ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا ہے تو من وجہ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا تو نہیں لیکن ادا کے مشابہ ضرور ہو گا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضاء کر لی جائیں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائیں گی کیوں کہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گزر چکا ہے جس طرح قراوت اور دعائے قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی ہیں۔

وَجُوبُ الْفَلَايَةِ فِي الصَّلَاةِ لِأَحْتِيَاظِ جَوَابِ سُؤَالِ مُقَدِّمِ لَقَرْنِيَّةٍ أَنَّ الْفَلَايَةَ
فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ النَّافِي لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصِّ غَيْرِ مَعْقُولٍ يَنْبَغِي أَنْ تَقْتَصِرَ وَاعْلَيْهِ
لَمْ يُقَيِّمُوا عَلَيْهِ مَرَمَاتٍ وَعَلَيْهِ صَلَوةٌ مَعَ أَتَّكُمُ قُلْتُمْ إِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ
صَلَوةٌ وَأَوْصَى بِالْفَلَايَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ أَنْ يُعْذِرَ بِجَوْزِ كُلِّ صَلَوةٍ مَا يُعْذِرُ
لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْأَصَحِّ فَأَجَابَ بِأَنَّ جُوبَ الْفَلَايَةِ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ لِأَحْتِيَاظِ
لَا لِلْقِيَاسِ وَذَلِكَ لِأَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ
أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِجَعْلِهِ عَامَّةً تَوْحِيدًا فِي الصَّلَاةِ أَعْنَى الْعِجْزِ وَالصَّلَاةُ نُظِيرُ
الصَّوْمِ وَبَلَّ أَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرَّفْعَةُ فَأَمَّا نَا بِالْفَلَايَةِ عَرَجَانِ الصَّلَاةِ

فَإِنْ كُنْتُ عَنْهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا وَلَا فَلَذَلِكَ ثَوَابُ الصَّالِحِينَ وَبِهَذَا أَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ
مَنْجَزٌ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعْلُقُ بِالْمَشْيُئَةِ قَطُّ كَمَا إِذَا انْطَلَقَ
بِهِ الْوَلَايَةُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ رِائِصَةٍ سَوَّجُوا الْقَبُولَ مِنْهُ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ
فَلَذَلِكَ هَذَا —

(ترجمہ) :- اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔
اسکی تفسیر یہ ہیکہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ
تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اُس پر فرض نماز ہو۔ حالانکہ تم
نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مر گیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے
کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنف نے جواب دیا کہ
نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی
نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلولی
ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی بجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے مگر رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے
لہذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہِ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر
ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہو گا ہی اسی وجہ سے امام محمدؒ نے زیارات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اُس
مرتبوالے کی طرف سے کافی ہو گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضاءِ صوم
میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم انشاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح
اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(تفسیرِ ح) :- مانتی کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے
عوض فدیہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول ”وَالَّذِينَ يَطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مُسْكِينٍ مِنْهُمْ
ثَابِتٌ هُوَ جِيسَاكَ بِالْمَقْصِلِ سَابِقٍ فِيهِ كَذَرِجَا كَاهٍ اور جو چیز خلاف قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اس پر
دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا روزے کے فدیہ پر قیاس کر کے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست
نہ ہو گا حالانکہ تم حقیقوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ
دینے کی وصیت کر جائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ ادا کرے
یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔
حاصل یہ کہ اصح قول کی بنا پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے، اور بعض کے نزدیک ایک دن رات کی پانچوں
نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہر حال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کر کے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا و نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے، اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی "و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً عجوبہ لہذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرا احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظر ہے کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی واسطہ سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اس لئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہ خداوندی میں کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرتبہ کو تکفایت کرے گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضا و روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس سلسلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَالْتَصَلُّ بِبِالْعِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضَحِّيَةِ اَمْ كَوْجُوبِ التَّصَلُّقِ بِعِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ
نَذَرَهَا الْفَقِيرُ اَوْ اشْتَرَاهَا وَاَسْتَهْلَكَهَا اَوْ بَعِثَ الشَّاةَ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةٌ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ
التَّضَحِّيَةِ اَيْضًا لِلْاَحْتِيَاظِ كَالْعِدَايَةِ لِلصَّلَاةِ فَهُوَ تَشْبِيْهُ بِالْمُسَاَلَةِ الْمُتَقَلِّدَةِ وَجَوَابُ
عَرِ سَمَآلٍ مُّقَدَّرٍ كَقَرِيْبِهِ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرُّ عَالَا يَكُوْنُ لَدَى قَضَاءٍ وَخَلْفٍ عِنْدَ

الْفَوَاتِ وَالْمُضْحِجَةِ أَحْمَرًا قَدْ لَدِمَ فِي أَيَّامِ التَّجَرُّعِ مَعْمُولَةً لِأَنَّهُ ائْتَلَفَ الْحَيَوَانَ
فَنَبَغَى أَنْ يَكْبَحُوا قَضَاءً هَبًا لِلصَّدَقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا فَاجَا
بَانَ وَجُوبُ النَّصْلِ وَالْقِيَمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْأَيَّامِ لِلاَحْتِطَاءِ لِلْقَضَاءِ وَ
ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُضْحِجَةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ
خَلْفًا بِأَنْ تَكُونَ النَّصْلُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيَمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا ائْتَقَلَ إِلَى الْمُضْحِجَةِ
بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا تَكُونُ
بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ اللَّحْمُ الْمَذْكِيُّ الْمُرَاقَى مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُونَ أَوَّلَ تَسَاوُلِ
النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمَكْرَمَةِ فَمَاذَا كَانَتْ الْأَيَّامُ مُوجُودَةً قُلْنَا إِنَّ التَّضْيِيفَةَ
أَصْلُ بَرَأْسِهَا وَعَمَلُنَا بِالْمَنْصُورِ إِذَا فَاتَتْ الْأَيَّامُ صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ النَّصْلَ
بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَمْ
تَنْتَقِلْ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقْلُ بِقَضَائِهَا عَلَى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ -

(مترجمہ :- جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی
قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خریدا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری صدقہ
کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کیوجہ
سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی
طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضییع یعنی ایام نحر
میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیوں کہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گزر جانے
کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضاء کرنا جائز نہ ہو۔ مصنف نے اس سوال کا یہ
جواب دیا کہ ایام گزر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضاء نہیں ہے اور
یہ احتیاط اس لئے ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذاتِ خود اصل ہو نیک احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام)
ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو، اور قربانی کی طرف
محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم
کے کھانے سے ہوتی ہے، اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا
گیا ہو تاکہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافتِ مکرمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود ہوں تو ہم کہیں گے
کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم مخصوص پر عمل کر سگے۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف
رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئے گا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضا کے قائل ہوں گے اس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(تشریح) :- صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضا نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی متعین جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کرنا کی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گزر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کر سکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ ہو تو بعینہ اُس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام ضحیہ گزر جانے کے بعد بعینہ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابقہ مسئلہ یعنی قضا نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنف کے قول ”کا تصدق بالقیمۃ“ میں کاف مشبہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف محض قرآن کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنیاد احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔ بہر حال مان ”کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ میں نصیحہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے کیوں کہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔ اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے :-

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان ۛ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب لٹا ۛ
بہر حال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گزر جانے کے بعد اس کی قضا بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضا اور قیاساً احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرت کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کر نیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل یکمیل ہے اس کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے ”خذا من اموالہم صدقۃ قطہر ہم“ اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے سببی قربتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام

کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کی نمایاں شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل پکیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تاکہ خبیث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متعق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ کے جہان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایام نحر موجود ہیں تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیث رسول "صحا فانہما سنتہ ابیکم ابراہیم" پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ایام گزر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دو سکر سال کے ایام نحر آگئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کی طرف منتقل نہ ہوں گے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اسی کے مطابق قربانی کی قضا کی جائے یعنی دو سکر سال ایام نحر میں سال گذشتہ کے جانور کی قضا و قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایام نحر گزر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر قضا نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا۔ پس پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ قربانی جو ایک امر غیر معقول ہے اس کی قضا ہے اور امر غیر معقول کیلئے قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا نیت قربانی خرید تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا، ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد اس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّعُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى تَسَرَّعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمُعْصُوبِ بِالمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيَمَةِ أَوْ مِنْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمُعْصُوبِ بِالمِثْلِ فِيمَا إِذَا غَضِبَ مِثْلًا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوَجَدَ المِثْلَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلَكِنْ أَنْصَرَفَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهَذَا أَنْظَرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ لِأَنَّ المِثْلَ وَالْقِيَمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ

مَعْقُولٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ أَذْهُوَ مِثْلُ صُورَةٍ وَمَعْنَى وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا مِثْلُ
مَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صُورَةً وَلَكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِي قَاصِرٌ وَلِهَذَا قَالَ وَهُوَ
السَّابِقُ أَحْمَرُ الْمِثْلُ الصُّورِ مِمَّا سَابَقَ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَادَامَ وَجَدَ الْمِثْلُ الصُّورِ مِمَّا لَمْ
يَنْتَقِلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيهِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَ
قَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حَقِّقٍ اللَّهُ تَعَالَى أَيْضًا فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ
كَامِلٌ وَقَضَاءُهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلَمْ يَكُنْ يَنْعَرِضُ لَوْلَا تَأَلُّفُ الْعُقُولِ عِنْدَهُ هُوَ قَضَاءُ الصَّلَاةِ
مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ أَكْمَلُ وَلَا يَقْيِسُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَذَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف قضا کے اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا
مبجہ اقسام قضا میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ
ہے یعنی قضا کے اقسام میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے
مثلی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئی مغضوب کی قیمت کیساتھ
ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو،
پس یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہر حال اول تو ظاہر ہے
اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہر حال ثانی تو یہ بھی معنی مثل ہے اگرچہ صورتہ مثل نہیں
ہے لیکن اول کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا یعنی مثل صوری، مثل
معنوی پر مقدم ہے لہذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کی طرف انتقال نہ ہو گا پس اس بیان
میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال
تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضا نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضا تنہا قاصر ہے۔ پس
مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضا تنہا کامل
ہے اور باجماعت نماز کی قضا اکمل ہے۔ اور یہ حضرات قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس
نہیں کرتے ہیں۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضا کے اقسام (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل
غیر معقول (۳) قضا مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں
بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام
قضا کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قضا کے اقسام میں سے ایک قسم

یعنی قضا بمثل معقول کی مثال یہ ہیکہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا، اور اگر شئی منصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہر حال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا وجب ہونا حقوق العباد میں قضا بمثل معقول کی مثال ہے، کیوں کہ مثل اور قیمت دونوں شئی منصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئی منصوب کی مثل معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیوں کہ ذوات الامثال میں شئی منصوب کا تاوان صورتِ بھی شئی منصوب کا مماثل ہے اور معنی بھی مماثل ہے۔ صورتِ تو اسلئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئی منصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا ہو، اور معنی مماثل اسلئے ہے کہ شئی منصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً منصوب ایک کو نٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثل معنوی ہے، بہر حال تاوان میں دی گئی چیز جب شئی منصوب کی صورتِ بھی مثل ہے اور معنی بھی مثل ہے تو اس کا مثل معقول ہونا ظاہر ہے، اور رہا نانی یعنی تاوان میں شئی منصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورتِ مثل نہیں ہے لیکن معنی مثل ہے۔ صورتِ مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئی منصوب کی ہم جنس نہیں ہے، اور معنی مثل اسلئے ہیکہ شئی منصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صورتی اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صورتی مماثلت میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صورتی، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صورتی کیساتھ تاوان ادا کرنے پر قادر ہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیوں کہ تاوان سے منصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئی منصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثل چیز غصب کی، اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صورتی کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتی کہ مثل صورتی پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صورتی مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔ ”لایقال“ سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہیکہ قضا بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گذرا اس طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

یا جماعت نماز کی قضا کرنا مثل معقول کامل ہے، اور تنہا نماز کی قضا کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنف نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں مشروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبریل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضا کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ ادا کی تعلیم فرمائی ہے لہذا ادا تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہو سکتی ہے لیکن قضا کامل اور قاصر نہیں ہو سکتی بلکہ قضا اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز کی قضا کرنا مکمل ہے اور بغیر جماعت کے قضا کرنا کامل ہے۔ بہر حال جب ادا نماز باجماعت مشروع ہوئی اور قضا نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَصَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ هَذَا أَنْظِيرُ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ صَمَانَ
النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَا بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْأَطْرَافِ الْمَقْطُوعَةِ خَطَا بِكُلِّ الدِّيَةِ
أَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مَذْرُوكٍ بِالْعَقْلِ إِذَا لَمْ يَمَثَلْ بَيْنَ الدَّيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَدِّلِ وَبَيْنَ
الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمُتَبَدِّلِ وَإِنَّمَا شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِغَلَا تَهْدُرُ النَّفْسُ الْمُحْتَمِلَةُ
مَجَانًا إِذَا الْقِصَاصُ إِنَّمَا شَرَعُ إِذَا كَانَ عَمَلًا لِنَحْضِلِ الْمَسَاوَاةَ۔

(مترجمہ) :- اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضا و بثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطا و قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطا و کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت کیساتھ غیر مدبرک بالعقل (خلافت عقل) ہے۔ اس لئے کہ آدمی مالک متصرف کے درمیان اور مال ملوک متصرف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمد ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

(تشریح) :- قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطا۔ پھر قتل خطا کی دو قسمیں ہیں (۱) خطا فی ظن الفاعل (۲) خطا فی نفس الفاعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمدًا مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الا یہ کہ قاتل اور اولیا و مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہو جائے۔ قتل خطا فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کاٹنا نہ بنا کر قتل کر ڈالا ہو۔ اور قتل خطا فی نفس الفاعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر پھینکا مگر چانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا۔ قتل خطا میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدلہ واقع ہو اور جان سے

کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دیت کا مال ایک سواونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس جزیین (۵) بیس جذعین۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم ص ۳ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یاسونے کے ایک ہزار دینار یا چاندکی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطا و ضائع کر دینے سے پورکی دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خُصّے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطا و تلف کر دینے سے پورکی دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا چوتھا حصہ واجب ہوتا ہے۔

بہر حال نفس کو یا اعضاء کو خطا و تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مال کیساتھ تاوان کا واجب ہونا قصاص بمثل غیر معقول کی مثال ہے اس لئے کہ جو نفس خطا و قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطا و کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا دیت کے ایک حصہ کیساتھ ادا کرنا خلاف عقل ہے اور خلاف عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے آدمی کے درمیان جو مالک ہو اور تصرف کرینو الا ہو اور ایسے مال کے درمیان جو مملوک ہو اور اس میں تصرف کیا جاتا ہو کسی طرح کی مائلت نہیں ہوتی ہے ہاں اللہ تعالیٰ نے دیت کو صرف اسلئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمد ہو تاکہ قاتل کے فعل قتل اور اولیائے مقتول کے فعل قتل کے درمیان مساوات حاصل ہو پس قتل خطا و میں قصاص تو مشروع نہیں ہوا ہے لیکن اگر دیت بھی مشروع نہ ہوتی تو ایک باعزت نفس مفت ضائع ہو جاتا حالانکہ شریعت اسلام اس کی اجازت نہیں دیتی ہے بہر حال جب نفس مقتول اور عضو مقطوع اور مال کے درمیان بظاہر کوئی مائلت نہیں ہے تو "مال کا" نفس مقتول اور عضو مقطوع کا مائل ہونا بھی غیر معقول اور خلاف عقل ہوگا۔

وَأَدَاءُ الْقِيَمَةِ فِيمَا إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ هَذَا أَنْظِيرُ لِلْقَصَاصِ الَّذِي فِي

مَعْنَى الْاَدَاءِ وَلِهَذَا عَصَرَهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَمْحِ اِذَا سَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَاةً عَلَى عَبْدٍ يَغْيُرُ
عَيْنَهُ فَمِنْ اِنْ اَشْتَوَى عَبْدًا اَوْ سَطَا وَسَلَّمَهَا لَهَا فَلَاحْفَاءُ اَنْ اَدَاءُ وَاِنْ اَدَّى اِلَيْهَا
قِيَمَةَ عَبْدٍ وَسَطًا فَهَذَا اَقْصَاءُ لَكِنَّهُ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُومُ الدَّائِمِ
مَجْهُولُ الصَّفَةِ فَلَا بُدَّ فِي قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ اَنْ يُسَلِّمَهَا عَبْدًا اَوْ سَطَا وَ
الرُّسْطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيمِ لِيَكُونَ قَلِيلُ الْقِيَمَةِ اَدْنَى وَكَثِيرُ الْقِيَمَةِ اَعْلَى
وَاَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيمِ فَلِهَذَا كَانَتْ الْقِيَمَةُ فِي مَعْنَى
الْاَدَاءِ حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا نَوَّاتُهَا بِالْمُسْمَى تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى
الْاَدَاءِ اَمْحِ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ كَمَا نَوَّاتُهَا بِالْعَبْدِ الْمُسْمَى تُجْبَرُ عَلَى
قَبُولِ الْعَبْدِ فَكَذَلِكَ تُجْبَرُ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ -

(مترجمہ) :- اور اس صورت میں قیمت ادا کرنا جب کہ غیر معین غلام پر نکاح کیا ہو یہ اس
قضاء کی نظر سے جو ادار کے معنی میں ہے اور اسی لئے اس کو لفظ ادا کیساتھ تعبیر فرمایا ہے یعنی جب
کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس
عورت کے حوالہ کر دے تو بغیر کسی خفاء کے یہ ادا ہے اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیکھا
تو یہ قضا ہے لیکن ادا کے معنی میں ہے کیوں کہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار
سے مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ
کا غلام بیوی کے سپرد کر دے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے مستحق ہو سکتا ہے تاکہ کم قیمت والا دینی ہو
اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت
ادا کے معنی میں ہوئی۔ حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ ذکر کردہ
غلام دینا یا مسلمہ قیمت کے ادار کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح
مجبور کی جائے گی۔ جس طرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دینا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی پس
اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(تشریح) :- صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی
کا ہبہ مقرر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا ادا کرنا قضا و مشابہ بالادا کی مثال ہے چونکہ
غلام کی قیمت حوالہ کرنا ادا کے مشابہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ ادا کیساتھ تعبیر فرمایا
اور ادا قیمت کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور ہبہ دینے کی شرط
پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کر دے تو بلاشبہ یہ

صورت ”اداء“ ہے کیوں کہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عین واجب کو سپرد کرنے کا نام ”اداء“ ہے لہذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا ادا ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضا ہے کیوں کہ ”قیمت“ عین واجب نہیں ہے بلکہ مثل واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضا ہے لہذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضا ہوگا لیکن یہ قضا و ادا کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر غلام ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میان بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط سب کا مرجع اور دار و مدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا ادا کے معنی میں ہوگا۔

صاحب منار نے اس قول پر کہ ”قیمت ادا کے معنی میں ہے“ تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیسا کہ اگر شوہر نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا ادا کے معنی میں ہے کیوں کہ ادا کی صورت میں مودعی کہ (جس کیلئے ادا کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضا کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمَصْنَعُ تَفَرُّعَيْنِ لِأَبْنِي حَنِيفَةَ عَلَى قَوْلِهِ هُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا قَالَ
أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَطْعِ ثَمَّ الْقَتْلُ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فَعَلَهُمَا أَحَدٌ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ
عَلَى الْمَثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي صُورَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدًا رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ
أَنْ يَتَبَوَّأَ يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعَهُ أَوْ لَا تَمْثَلُهُ
لِيَكُونَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ إِذَا الْفِعْلُ مُتَعَدِّ مِّنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ

مِنْ الْوَلِيِّ رَعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوْ اِقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازِلَةً اَيْضًا لِأَنَّهُ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوجِبِهِ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهِ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ إِلَّا بِالْقَتْلِ لِأَنَّ مُوجِبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِي مُوجِبِ الْقَتْلِ اِذَا اُقْضِيَ إِلَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ أَيْبَنَهُمَا وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ وَالْمَدَّ كُتِبَ فِي الْمَتْنِ وَاجِدٌ مِنْهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ أَوْ خَطَايَيْنِ أَوِ الْأَوَّلُ عَمْدٌ وَالثَّانِي خَطَأٌ أَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ مِنْهَا أَمَّا أَنْ يَتَحَلَّلَ بَيْنَهُمَا بَرٌّ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ الثَّانِي بَعْدَ الْبَرِّ فَهُمَا جَنَائَتَانِ اِتِّفَاقًا لِأَنَّهُمَا اِخْلَانِ سَوَاءٌ كَانَا عَمْدَيْنِ أَوْ خَطَايَيْنِ أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً وَإِنْ كَانَ قَبْلَ الْبَرِّ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً لَيْسَتْ اِخْلَانِ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَا خَطَايَيْنِ يَتَدَاخِلَانِ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَا عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْأَلَةُ اِلْتِفَافِيَّةٌ الْمَدَّ كُتِبَ فِي الْمَتْنِ يَتَدَاخِلَانِ عِنْدَهُمَا لِأَعْنَدَهُ وَهَذَا أَكْثَرُ اِذَا اصْدَرَ عَنْ شَخْصٍ وَاجِدٌ فَإِنْ صَدَرَ عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ يُعْرِفُ فِي مَوْضِعِهِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے اپنے قول ”وہو السابق“ پر امام ابو حنیفہؒ کے دو تقریبی مسئلے ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے عَمْدًا قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے اُن دونوں کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ قتل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عَمْدًا کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو مقتول کے ولی کیلئے مناسب یہ کہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کی جانب سے فعل متعدد ہے لہذا مثل کا بدل کی رعایت کرتے ہوئے مناسب ہے کہ مقتول کے ولی کی طرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفا کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجب کو معاف کر دیا ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ فعل قاتل کے تمام موجب کو معاف کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہو سکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور تین میں اُن آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عَمْدًا ہوں گے یا دونوں خطا ہوں گے، یا قطع عَمْدًا ہوگا اور قتل خطا ہوگا یا اس کے برعکس پس یہ چار صورتیں ہوں گی۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان تندرستی ہوگی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالاتفاق یہ دو جنائتیں ہیں ان میں داخل نہ ہوگا خواہ دونوں عَمْدًا ہوں خواہ خطا ہوں۔ یا ان میں سے ایک عَمْدًا اور دوسرا

خطا ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمد اور دوسرا خطا ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا۔ اور اگر دونوں خطا ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمد ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں پس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(تشریح) :- مصنف نے سابق میں فرمایا ”وہو السابق“ یعنی مثل صوری (مثل کامل) مثل معنوی (مثل قاصد) مقدم ہے۔ اسی قول پر امام ابو حنیفہ کے دو جزئی مسئلے تقریبی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا عمد ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اسی مقطوع اید کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہیے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہیں یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری (مثل کامل) کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفا کر لیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجب یعنی قطع یا کو معاف کر دیا ہے۔ اور اولیائے مقتول اگر تمام موجب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہذا جب بعض موجب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر ”قطع“ قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایت واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس بار لٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے ”لَا قَوْلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ“ بہر حال جب قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

صاحب نورالانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمد ہوں گے (۲) یا دونوں خطا ہوں گے (۳) یا قطع عمد ہوگا اور قتل خطا ہوگا (۴) یا قطع خطا ہوگا اور قتل عمد ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی

دو صورتیں ہیں کیوں کہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمدًا ہوا اور قتل خطا ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمدًا ہوا اور قتل خطا ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطا ہوا اور قتل عمدًا ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطا ہوا اور قتل عمدًا ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنائیں ثابت ہوں گی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمدًا ہوں یا خطا ہوں یا انہیں سے ایک عمدًا ہوا اور دوسری خطا ہو کیوں کہ قطع کا موجب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا موجب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمدًا ہوں تو مقتول کے اولیا و کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کر دیں، اور اگر دونوں خطا ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطع پر کی وجہ سے اور اگر قطع عمدًا اور قتل خطا ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتل نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطا ہو اور قتل عمدًا ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتل نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمدًا اور دوسری جنایت خطا ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیوں کہ عمدًا اور خطا کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنائیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہذا یہاں بھی متداخل نہ ہوگا بلکہ خطا میں دیت واجب ہوگی اور عمدہ میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطا ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمدًا ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلامة ملا جیون نے کہا کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث بڑی طویل ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی۔

وَلَا يَضْمَنُ الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُسُوفَةِ تَعْرِيبُ ثَانٍ لِأَنِّي خَفِيفَةٌ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ يَحْتَمِلُ إِذَا غَضِبَ شَخْصٌ مِنْ آخِرِ مِثْلِيَا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَفَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيَمَتُهُ فَقَالَ أَبُو خَنِيفَةَ لَا يَضْمَنُ هَذَا الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِلَّا بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُسُوفَةِ لِأَنَّهُ مَا لَمْ تَقْعِ الْخُسُوفَةُ يَعْمَلُ أَنْ يَقْدَرُ عَلَى الْمِثْلِ الصُّورِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْعُنُويِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُسُوفَةُ فَهِيَ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الْقَضَانَ فَيَقْدَرُ الضَّحَانُ بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُسُوفَةِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ لَا تُعْتَبَرُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ التَّحَقُّقُ بِمَا لَمْ يَمُتْ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْغَيْرِ وَفِيهَا تَجِبُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ بِالْإِتِّفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ شَيْءٌ كَانَ رَدُّ الْأَصْلِ وَإِذَا اعْجَزَ عَنْهُ بِالْإِسْتِهِلاكِ تَجِبُ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَهَلْنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْغَيْرِ وَإِذَا اعْجَزَ عَنْهَا تَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا اعْجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِي تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ يَوْمِ الْإِنْفِطَارِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي هَذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلَكِنْ يَظْهَرُ ذَلِكَ الْعَجْزُ وَقْتُ الْخُسُوفَةِ -

(استرجاع) :- اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔ (یہ) مصنف کے قول "وہو السابق" پر امام ابو حنیفہ کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لا کالہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ ادا کیا جائے گا۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے اور مثلی صوری مثل عنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغضوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضروری ہے لہذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی، کیوں کہ جب مثل منقطع ہوگئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات الیقیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہوگئی۔ اور ذوات الیقیم چیزیں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ "اصل" ذوات الیقیم" میں اصل شئی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی۔ اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آ گیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا، پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور یہ عجز فاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اُس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اُسی دن (یوم انقطاع) میں متحقق ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ ہاں۔ لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت۔

(تشریح)۔ اس عبارت میں ماتن کے قول ”وہو السائق“ (مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تقریبی مسئلہ مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا تو غاصب پر یقیناً شئی مغضوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بار میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اُس پر فیصلہ دیا اُس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اُس دن شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا، اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئی مغضوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اُس دن بازار میں شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائیگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغضوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغضوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آگیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئی مغضوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کی طرف رجوع ہوگا اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئی مغضوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئی مغضوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئی مغضوب ذوات قیم اشیا کیسا تھ لائق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات القیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئی مغضوب

کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات القیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غصب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غصب میں شئی مقصوب کی جو قیمت تھی اُس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ہمارے طرف سے اسکا جواب یہ کہ مشلی چیز کو ذوات القیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لاجی کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا تو اُس دن یعنی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مقصوب چونکہ ذوات الاشیال میں سے نہیں ہے اس لئے شئی مقصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور ذوات الاشیال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے، اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے پاس ظاہر بھی ہو گیا تو اُسی یوم خصوصت کی قیمت واجب ہوگی جس میں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الاشیال میں غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے۔ پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا یہ ماننا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصوصت کے دن ہونا ہے لہذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصوصت کے دن اُسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی۔

ثُمَّ أَنَّهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هَذِهِ أَكْلِبَ مُقَدَّمَةً وَهِيَ أَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْمُمَثِّلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صَوْرَةً أَوْ مَعْنَى فَرَعَ عَلَيْهَا الْمُصْثَلَتُ ثَلَاثَ مَسَائِلَ عَلَى طَبَقٍ مَذْهَبٍ مُخَالَفًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ بِتِلْكَ الْمُقَدَّمَةِ مَذْكَورَةً فِي الْمَنْ فَعَالٌ وَقُلْنَا جَبِيْعًا الْمَنَافِعُ لَا يُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَيْ وَمِنْ أَجْلِ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ ثُمَّ عَاثَلْنَا جَبِيْعًا يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَأَبَا يُسُفَ وَمُحَمَّدَ أَرَادَ بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَضِبَ رَجُلٌ بِالْإِتْلَافِ وَلَكِنَّ أَبَا الْمُسَاكِ وَصُورَتَهَا رَجُلٌ غَضِبَ فَرَسًا لِأَخِي وَرَكِبَهُ عِدَّةَ مَرَّاتٍ

أَوْ حَبَسَهُ فِي بَيْتِهِ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسِلْ فَقَالَ عَلَمًا وَنَا حَبِيعًا أَنَّ لَا تَضْمَنُ هَذِهِ
الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ. أَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَمَ لِأَنَّ تَوْضِيحَ الْمَنَافِعِ لَكَ أَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ ذَاتَهُ الْغَاصِبُ
قَلَامًا مَارَكَبَ الْغَاصِبِ أَوْ حَبَسَهُ قَلَامًا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ وَذَلِكَ بَطْلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ
وَمَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيَرٍ وَسَيَرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَأَمَّا بِالْأَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلَا أَنَّ الْمَنَافِعَ
عَرَضٌ لَا يَبْقَى عَرَضٌ مَا يَبْقَى. وَغَيْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاشُلَ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا ضَمَّنَا هَا
بِالْمَالِ فِي الْإِحَارَةِ لِأَنَّ لِلرَّضَا تَأْثِيرًا فِي إِيْجَابِ الْأَصُولِ وَالْفَضُولِ حَبِيعًا وَلَا تَأْثِيرَ
لِلْعُدْوَانِ فِيهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بَعْدَ الْعُرْفِ فِي كَثَرِهَا إِلَى ذَلِكَ
الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْإِحَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا بُدَّ لَكَ مِنْ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالشَّرَائِدِ
فَالْمَنَافِعُ كَمَرْكُوبِ الدَّائِبَةِ وَالْحَمَلِ عَلَيْهَا وَالشَّرَائِدُ كَالنَّسْلِ لِلدَّائِبَةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَ
الْمَرْقَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوَهَا فَالْمَعْصُوبُ بِنَفْسِهِ يَضْمَنُ بِالنَّهْلِ الْهَلَاكَ وَالِاسْتِهْلَاكَ
حَبِيعًا وَالشَّرَائِدُ تَضْمَنُ بِالِاسْتِهْلَاكِ دُونَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تَضْمَنُ بِالِاسْتِهْلَاكِ
وَالْهَلَاكِ فَخَبَرُ الْمُصَاحِرِ الْإِسْتِهْلَاكِ بِالِاتِّلَابِ وَلَعَلَّكَ كَرِهْتَ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْخَبْسُ وَ
هُوَ غَيْرُ مَضْمُونٍ قِيَاسًا عَلَى الشَّرَائِدِ فَإِنَّ الشَّرَائِدَ لَمَّا كَرِهْتَ تَضْمَنُ بِالنَّهْلِ الْهَلَاكَ فَالْمَنَافِعُ
أُولَى أَنْ لَا تَضْمَنَ بِهِ وَهَذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَنْتَحَبِطُ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ -

(ترجمہ) :- پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں ہوتا ہے مگر ممانعت کے پائے جانے کی وقت ممانعت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورتہ ہو یا معنی ہو تو اس پر مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعی کے خلاف تین مسئلے متفرع کئے اگرچہ وہ قاعدہ کلیہ تین میں مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا ہے اور یہ عبارت مصنف کے قول "قال ابو حنیفہ" پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی نسل غیر معقول ہے ان کا شرعاً تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سب نے کہا یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد نے امام شافعی کے خلاف یہ کہا کہ اس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کی وجہ سے دیا جائے گا اور نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علماء نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیساتھ مضمون نہیں ہوں گے بہر حال منافع کیساتھ تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو مجوس

رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے مجبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دوسواروں، دو رفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جاسکتا ہے) کیوں کہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر مستقیم ہیں۔ لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیوں کہ انصوں و فضول سب کو واجب کرنے میں رضامند کی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی، اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اُس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہوا اور وجہ وہی ہے جسکو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیسرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضرور کی ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مقصوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی جس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیوں کہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(تشمیص ج ۱) :- شارح نورالانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آگیا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورتہ ہو یا معنی ہو اگر کسی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحتہ متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اُس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جاتا تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مقصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اتنی ہی منزل سوار کی کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سوار کی کی ہے۔

یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر مجبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو مجبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیوں کہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں ان کے درمیان اور ان منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول و ضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کر دے گا۔ اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کرے گا اور ایک رفتار ایسی جس سے تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے۔ اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قید خانے میں لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بہر حال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بڑا تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغضوب) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔ اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جاسکتا ہے اس لئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ محض نہیں ہوتی یعنی اس کو وقت ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جاتا اور جو چیز غیر محض ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔ اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔

و انما ضمتنا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن بشریعت اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقد اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لے لیا تو شہر باہر جب دس

میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کر لیگا تو اس پر درو رو بہ بطور عوض واجب ہو جائیں گے پس جس طرح اجارہ میں "منافع" مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے مقوم ہیں۔ مطلب یہ ہیکہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہو جاتا ہے۔

جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم و ستم) موجود ہے اور بصورت عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلاف قیاس مقوم ہیں۔ اور خلاف قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا اجارہ میں منافع کے مقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملا جیون نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول و فضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اس منزل تک سواری کا گرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جا چکی ہے اس کو ملاحظہ کر لیا جائے۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لانا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغضوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہو جائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

کسی کی بھینس غصب کی اور اس بھینس نے بچہ چن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہو گیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیسا کہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کر کے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملاحیون نے کہا کہ مصنف اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اٹلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی جس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زائد پر قیاس کر کے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیوں کہ زائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ منافع اور زائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسلئے اس کو ضرور ذہن نشین فرالیں۔

وَالْقَصَاصُ لَا يَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ لَفَرْجِهِ فَإِنْ لَنَا عَلَى أَنْ مَالًا مِثْلُ لَدَلَا يَضْمَنُ أَصْلًا يَعْنِي
أَنْ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ قَصَاصٌ لَغَيْرِهِ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ أَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةٍ الْمُقْتُولِ فَلَا
يَضْمَنُ هَذَا الْأَجْنَبِيُّ لِأَجْلِ وَرَثَةِ الْمُقْتُولِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقَصَاصُ عِنْدَنَا وَ
إِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِأَجْلِ وَرَثَةِ هَذَا الْقَاتِلِ الْبَتَّةَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَصَاصَ مَعْنَى غَيْرِ
مُقْتُولِهِ لَا يَحْتَقِلُ لَدَمِ مِثْلٍ حَتَّى تَقُولَ إِنَّ الْأَجْنَبِيَّ ضَمَّ قَصَاصَهُ فَتَجِبُ
عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَرَأَيْنَا يَتَقَوَّمُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ فِيمَا لَا يَكُنُ الْمِثْلُ
فِيهِ لِشَلَا يَكُونُ هَذَا أَرَادَ بِالْكَلِيَّةِ ضَمُّ وَرَثَةٍ وَهَذَا الْأَجْنَبِيُّ مَا ضَمَّ لِأَوْلِيَاءِ
الْمُقْتُولِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوًّا وَهُمْ فَكَانَتْ أَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذَلِكُ لِأَجْلِ أَوْلِيَاءِ
هَذَا الْقَاتِلِ أَمَا قَصَاصًا وَ أَمَا دِيَّةً عَلَى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ

(مترجمہ) :- اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفسیری سئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا بھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثہ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ اجنبی ورثہ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگرچہ یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کیلئے تاوان دیگا۔ اور یہ اسلئے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل

معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں منقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تاکہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اُس نے اُن کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اُس نے اُن کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی متحقق ہو۔

(تشریح :- سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تقریبی مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمدتاً قتل کر ڈالا پس اس قتل عمد کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثہ کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے ورثہ کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہ ایک غیر منقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اُس پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک منقوم ہے جیسا کہ قتل خطا میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جس طرح قتل خطا میں نفس قاتل منقوم ہے اسی طرح قتل عمد میں بھی قاتل کا نفس منقوم ہوگا۔ اور قتل عمد میں قاتل کا نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے، اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہذا اجنبی آدمی پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے اس کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطا جسمیں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں نفس (جان) دیت کے حق میں خلاف قیاس اسلئے منقوم ہے تاکہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتل خطا میں نفس (جان) کو خلاف قیاس ایک ضرورت سے منقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی منقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی منقوم نہیں ہے تو اُس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کر کے ایک گونہ اُن کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہذا مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقتول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمدتاً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا و قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمَلَكَ النِّكَاحَ لَا يَصْنَعُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى أَنَّ مَالَ
مِثْلَ لَدَ لَا يَصْنَعُ يُعْنَى إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ
الْقَاضِي عَلَيْهِ بِإِدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيعُ شَرْحُ رَجْعِ الشَّاهِدِ إِنْ فَعِنْدَهُ نَالَا يَصْنَعُ لِلزَّوْجِ
شَيْئًا لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءً كَانَ طَلَقَهَا أَوْ لَانَّمَا أَتَلَفَا
عَلَيْهِ شَيْئًا الرَّجُلُ اسْتَمْتَاعًا بِالنِّكَاحِ وَهُوَ الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِمَلَكَ النِّكَاحَ وَلَيْسَ لَدَ
مِثْلَ لَا مِمَّا تَلَفَ الْبُضْعُ بِبُضْعٍ آخَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مِمَّا تَلَفَ بِالْمَالِ لِأَنَّ
تَقْوَمَ بِالْمَالِ لَا يَطْهَرُ إِلَّا بِعَدْلِ النِّكَاحِ ضَرْبُ شَرْفٍ وَلَا يَطْهَرُ عَنْهُ الشَّرْفُ إِلَّا أَصْلًا
وَلِهَذَا أَصْحَحْتُ إِزَالَتَهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وَثِقٍ وَلَا زَيْنٍ وَإِنَّمَا تَصِيرُ
مُنْقَوِّمَةً فِي الْخُلْعِ..... بِالنِّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا قِيلَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ
لِأَنَّ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ شَرَّحَا يَصْنَعَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِأَنَّ
قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُمَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ طَافَتْ
إِبْنُ الزَّوْجِ فَجِئْتُ بِبُطْلِ الْمَهْرِ أَصْلًا وَإِنَّمَا أَكَلَّا نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَانِ
أَحَدًا أَنْصَفَ الْمَهْرَ مِنْ بَيْدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَصْنَعَانِ مَا أَعْطَاهَا.

(ترجمہ) :- اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ارادے ہر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ مہر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اس کے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہی ہے جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملک نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملک نکاح کا مقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کی وجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے، بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں مقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مفید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے بچنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہوں گے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔ (تمشیح)۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر تیسری تفسیری بیان کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حاد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقہ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کو اور جماع کا جو جو اذیت تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملک نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیوں کہ نہ تو ملک نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادلہ شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کیلئے دیدیں، اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملک بضع مال کیساتھ مقوم نہیں ہوتا یعنی ملک بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور رہا نکاح کیوقت بصورت مہر مال کا واجب ہونا تو یہ ملک بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورت مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیوں کہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذات خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی مقوم نہیں ہوتا،

یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کیلئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

”انما تصیر متقومہ فی الخلع“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ منافع بضع تفریق کے وقت خلع کی صورت میں متقوم ہوتے ہیں یعنی عورت خلع میں منافع بضع کا بدلہ دیکر ان کو شوہر کے چنگ سے نکالتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ منافع بضع تفریق کے وقت بھی متقوم بالمال ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ منافع بضع تفریق کے وقت بالکل متقوم بالمال نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے چنانچہ اللہ عز و جل ارشاد ہے ”فان خفتم الا یقیم احدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افدت بہ“ یعنی اگر تم لوگ اس بات سے ڈرو کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کا حکم تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھوٹ جاوے یعنی عورت مال دیکر اپنے آپ کو نکاح سے چھڑالے اور مرد وہ مال لیے۔ بہر حال خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر نہ دوسری چیز کو قیاس کیا جاتا اور نہ اس کو لے کر اعتراض کیا جاتا۔ لہذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن نے طلاق بعد الدخول کی قید اسلئے لگائی کہ جب دونوں گواہ طلاق قبل الدخول کی شہادت دیدیں گے اور پھر اس سے رجوع کر لیں گے تو وہ دونوں شوہر کیلئے نصف مہر تاوان دینے کے ذمہ دار ہوں گے۔ کیوں کہ دخول سے پہلے شوہر برصرت طلاق کے وقت مہر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عورت ”نعوذ باللہ“ مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے رجوع دوسری بیوی سے ہے، پھنس کر حرام کاری کر بیٹھے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے ناشزہ ہونے کی وجہ سے مہر بالکلیہ باطل ہو جاتا ہے پس دخول سے پہلے طلاق پر گواہی دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق کی وجہ سے نصف مہر مؤکد ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ جس مہر کے ساقط ہونے کا احتمال تھا وہ نصف مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے لہذا ایسا ہو گیا گویا ان گواہوں نے نصف مہر شوہر کے قبضہ سے غصب کر کے اس عورت کو دیدیا ہے، اور غاصب شئی منغصب کا چونکہ ضامن ہوتا ہے اسلئے یہ دونوں گواہ بھی نصف مہر کا تاوان ادا کریں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَوَّخَ الْمُصْ عَنِ بَيَانِ أَسْوَأِ الْأَذَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حَسَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ حُزْنٌ وَرُفَّةٌ أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلَكِنْ يُعْرِفُ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ

صُورَةً أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ
الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقَبِيحُ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلشَّرِّ ع وَعِنْدَنَا الشَّعْرِيُّ الْحَاكِمُ بِهِمَا
هُوَ الشَّرُّ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ -

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف^۱ ادارہ اور قضا کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو انہوں نے مامور کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ آمر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے الشر کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیوں کہ آمر حکیم ہے اور حکیم بری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنیوالی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور نا ہی را الشر حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہر حال فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حسن ہے یعنی ایک صفت کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفت نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفت نقصان ہے (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دینی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دینی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسن فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنے والا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنے کا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق

ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرمایا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبیح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن و قبح ثابت تھا شارع نے اُس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامر میں حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا، اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل بھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کر دیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر توافق ہے کہ حسن و قبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامر میں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسن کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعال قبیح سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حسن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور ان کے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکام ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

دوسرا فرق یہ کہ معتزلہ کے نزدیک نفس الامر میں حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی صرف عقل ہے یعنی عقل جس فعل کو حسن قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس فعل کو قبیح قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک اس کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے یعنی شریعت اسلام جس فعل کو حسن قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے ہمارے (ماتریدیہ) اور شاعر کے درمیان فرق ہوگا اگر شاعر کے نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے کے بعد ثابت ہوا ہے، شریعت وارد ہونے سے پہلے نہ حسن ثابت تھا نہ قبح، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے البتہ ان کو ظاہر فرمایا ہے شریعت اسلام نے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ إِلَى عَيْنِهِ وَرَأَى غَيْرَهُ وَتَقْسِيمِ كُلِّ مَقْهَمٍ إِلَى أَقْسَامِهِمَا
فَقَالَ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِلْأَمْرِ دَرَجَاتٍ

يَكُونُ حَسَنَةً فِي ذَاتِ مَا وَضَعَ لَهُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةٍ وَهَذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلَى مَا
قَالَ وَهُوَ مَا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلُ أَحَدٌ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ الْحُسْنُ السَّقُوطُ
مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ يَكُونُ ذَاتِيًا حَسَنًا وَمَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْمَكْلَفِ وَوَاجِبًا عَلَيْهِ
أَوْ يَقْبَلُ السَّقُوطُ فِي حَيْثُ مِنَ الْأَحْيَانِ لِعُدِّهِ مِنَ الْأَعْدَاءِ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهَذَا
الْقِسْمِ لِأَنَّهُ مُشَابِهٌ لِمَا حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ أَوْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا
بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ لَكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَهُوَ ذُو وَجْهَيْنِ وَإِذَا جَعَلَهُ مِنْ
أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ كَمَا سَتَقِفُّ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدُ وَلَكِنْ فِي التَّقْسِيمِ
مُسَامَحَةً وَالْوَاجِبُ أَنْ يَقُولَ وَهُوَ مَا أَنْ يَكُونُ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوِاسْطَةِ
وَالْأَوَّلُ أَمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلُ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِي
هَذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرًا

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے
ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حسن یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذات مامور
کی وجہ سے ہو یا اس طور کہ اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جس کے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ
کے اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا
یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور
مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو
قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کیساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ
کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنف نے اصل کا اعتبار
کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں
میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو
سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔
(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ
نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی
ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو
یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہ
یہ ہے کہ حسن غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ حسن لعینہ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کر لیتا ہو (۳) مامور بہ حسنِ لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسنِ لغیرہ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذو جہتین ہے یعنی ایک جہت سے حسنِ لعینہ ہے اور ایک جہت سے حسنِ لغیرہ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسنِ لعینہ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسنِ لغیرہ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسنِ لعینہ اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کر کے اس کو حسنِ لعینہ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملا جنوںؒ کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم، پہلی دو قسموں کے مقابل اور مباحث نہیں ہے۔ کیوں کہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کرے گی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہر حال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے مصنفؒ پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حسنِ لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسنِ لعینہ بالذات و بلا واسطہ۔ (۲) حسنِ لعینہ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا (۲) یا سقوط کو قبول کرے گا اس طرح تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كَالتَّصَدُّقِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ نَشْرُ عَلَى تَرْتِيبٍ اللَّفِّ فَلَاوَلِّ مَثَالٍ لِمَا لَا يَقْبَلُ
السَّقُوطُ فَإِنَّ التَّصَدُّقَ لَا زِمَّ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهَذَا
لَا يَزُولُ حَالُ الْإِكْرَاهِ فَإِنْ أَكْرَهَ عَلَى اجْزَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بَجَوْرٍ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ
بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصَدُّقُ عَلَى حَالِهِ فَلَا قَرَارَ يَقْبَلُ السَّقُوطُ وَالتَّصَدُّقُ لَا يَقْبَلُ
قَطُّ وَحُسْنُ التَّصَدُّقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّهُ شُكْرُ الْمُنْعَمِ
الْحَاقِقِ وَاجِبٌ -

(مترجمہ) :- جیسے تصدق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ تصدق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدق کرنا اس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے، اور

تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حُسن لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں لف و نشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اُس مامور بہ کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا حُسن ناقابل سقوط ہے، مصنف کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیر کی عبارت یہ ہے ”کعدم سقوط حسن تصدیق“ یعنی حُسن لعینہ کی پہلی قسم (ناقابل سقوط) کی مثال حُسن تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق ناقابل سقوط ہے اسی لئے اگر اہرہ یعنی قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اور تصدیق کا حُسن لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حُسن موجود ہے اور تصدیق چونکہ ناقابل سقوط ہے اسلئے اس کا حُسن بھی ناقابل سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِي مِثَالُ لِمَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي مَحَالِّ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ كَالْأَقْرَابِ بِالْأَكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مَوْزُونَةٌ إِلَى آخِرِهَا تَعْظِيمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَتَنَاءٍ عَلَيْهِ وَحُشُوعٌ لَهُ وَفِيهِ إِيمَانٌ بِكَوْنِهِ وَجَلْسَةٌ بِحُضُورِهِ وَإِنْ كَانَتْ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعَدُّادُ الرُّكْعَاتِ وَالْأَوْقَاتِ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَمَلُ وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لَا سِرَّ إِيهَا فِي الْمَشْرُوعِ الْمُعْنَوِيِّ.

(ترجمہ) :- اور دوم اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز، حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمہ سے) ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار، اگر اہرہ اور جبکہ حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حُسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال و افعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد و ثنا ہے، اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگرچہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں، اور شرطوں کی تعداد کے پہچانے میں عقل مستقل نہیں ہے اور یہ سب چیزیں (شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے ان

کے اسرار کو منہی معنوی میں بیان کر دیا ہے۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ سے حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے۔ اور ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اداء واجب ہو اور نہ قضاء واجب ہو جیسا کہ اقرار، اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حسن ہے، لذاتہ حسن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اتوال یعنی تکلیف، قرأت قرآن اور سبجات کے ذریعہ اور افعال یعنی کوع اور جہ کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے نیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے رست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حسن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذات خود حسن ہے، اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا نہیں ہوا۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اسلئے اس کا حسن بھی سقوط کو قبول کرے گا۔

شارح نور الانوار نے کہا کہ نماز کی مقدار، رکعتوں کی تعداد، اوقات کا تعین اور شرائط کا تعین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی منہی معنوی میں بیان کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہ حسن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حسن آیا ہے لہذا یہ عیسوی قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق تو حسن لعینہ کیساتھ ہوگی لیکن مشابہ حسن لغیر کے ہوگی۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ جب بیت المقدس کی طرف منہ کرنا فرض تھا نماز اس وقت بھی حسن تھی۔ اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہت کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حسن رہتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالثَّالِثُ مِثَالُ لِمَا يَكُونُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ وَمَشَاهِدًا لِغَيْرِهِ فَإِنَّ التَّسْلُوكَ فِي الظَّاهِرِ
إِصْطَاعَهُ الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ النَّاسِ هُوَ مُجُوبٌ اللَّهُ تَعَالَى
وَحَاجَتُهُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَا لَكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِي
نَفْسِهِ تَجْوِيعٌ وَإِخْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْإِمَارَةُ الَّتِي هِيَ عَدُوُّ
اللَّهِ تَعَالَى وَهَذِهِ الْعِدَاوَةُ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيهَا وَكَذَا الْحَجُّ

فِي نَفْسِهِ سَعْيٌ وَقَطْعٌ مَسَافَةٍ وَمُرُوءِيَّةٌ أَمْلَكَةٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِشَرْفٍ فِي
الْمَكَانِ الَّذِي شَرَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى سَائِرِ الْأَمْلَكَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ
الْأَمْلَكَةِ بَلْ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَلِكَ فَصَارَ كَأَن هَذِهِ الْوَسَائِلُ لَعَرَّتْ كُلُّ حَاسِلَةٍ
فِي مَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا -

(ترجمہ) :- اور تیسری مثال اس مامور بہ کی ہے جس کا حسن لمحتی لعینہ اور مشابہ لغیرہ ہے کیونکہ زکوٰۃ
بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور وہ اس فقیر کی حاجت کو دور کرنے کی وجہ سے حُسن ہوئی ہے جو اللہ کا محبوب
اور اس کی حاجت اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے اسکو ایسا ہی پیدا کرنے سے ہے -
اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنا اور تلف کرنا ہے اور وہ اس نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے
حُسن ہوا ہے جو اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور یہ عداوت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے نفس کا اس میں کوئی اختیار
نہیں ہے - اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنا، مسافت طے کرنا اور چند مقامات کا دیکھنا ہے اور وہ اس شرافت کی
وجہ سے حسن ہوا ہے جو اس مکان میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے اور شرف
ان مقامات کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ان کو ایسا ہی پیدا کرنے کی وجہ سے ہے پس ایسا ہی
گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں پس یہ چیزیں "حسن لعینہا" ہوں گی -

(تشریح) :- تیسری مثال یعنی زکوٰۃ ایسے مامور بہ کی ہے جو حُسن لعینہ کیساتھ لمحتی ہے اور حسن لغیرہ
کے مشابہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً
ہرام اور عقلاً ممنوع ہے، اور جو چیز شرعاً ہرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ ہی اور بیع ہوتی ہے لہذا
زکوٰۃ کو بیع اور بڑا ہونا چاہئے لیکن زکوٰۃ میں حُسن آئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی
ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے، اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو دور
کرنا چونکہ حُسن اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حُسن ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجی اس کے
اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے - خلاصہ یہ کہ زکوٰۃ میں فقیر کی
حاجت دہ کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجت فقیر بندہ کا اختیار ہی نہیں بلکہ غیر اختیار ہی ہے
اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور
اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب اور مقہور
کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی
اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے لیکن
یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیار ہی چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیار ہی ہے - اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنے،

مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اُس مکان یعنی کعبۃ الشرف کی شرافت کی وجہ سے حسن آبلے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیار کی چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیار کی نہیں بلکہ غیر اختیار کی چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرما رہے ہیں کہ مذکورہ تینوں واسطوں میں کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ واسطہ موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ واسطہ موجود نہیں ہیں تو زکوٰۃ روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حسن ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حسن ہیں تو تینوں حسن یعنی کیسا تھ ملحق ہوئے مگر جوں کہ ان واسطوں کو زکوٰۃ، روزہ اور حج کیلئے حسن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اس لئے یہ تینوں حسن بغیر کے مشابہ بھی ہوں گے، بہر حال ثابت ہو گیا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج تینوں حسن یعنی کیسا تھ ملحق ہیں اور حسن بغیر کے مشابہ ہیں۔

أَوْ لَغَيْرِهِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لَغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ
يَكُونَ مَنشَأُ حَسَنِهِ هُوَ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَأْمُورُ بِهِ لَأَذْخَلَ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ
أَيْضًا عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهِ هُوَ أَمَّا أَنْ لَا يَتَأَذَى بِنَفْسِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ أَوْ يَتَأَذَى أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحَسَنِ فِي شَرْطِهِ
بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ فِي هَذَا التَّقْسِيمِ وَأَمَثَلُهُ مُسَامَعًا
لِأَنَّ ضَمِيرَهُ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيرُ يَكُونَ رَاجِعٌ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ وَفِيهِ إِنْشَاءٌ
وَالْمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ الَّذِي حَسَنُ الْمَأْمُورِ بِهِ لِأَجْلِهِ أَمَّا أَنْ لَا يَتَأَذَى بِنَفْسِهِ
فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لَأَجَلُ أَنْ يَتَوَجَّهَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِفِعْلِ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِي كَوْنِهِ
حَسَنًا لِلْغَيْرِ أَوْ يَتَأَذَى بِنَفْسِهِ فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى فِعْلِ آخَرَ فَهُوَ
قَرِيبٌ مِنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ أَوْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحَسَنِ فِي شَرْطِهِ
وَهُوَ الْفَعْلُ الَّذِي يَعْزَى لَا يَكْلِفُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَحَدٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَّا بِحَسَبِ
طَاقَتِهِ وَقُدْرَتِهِ فَهَذَا أَيْضًا حَسَنٌ -

(ترجمہ) :- بالغیر ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر مامور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حسن کا منشأ وہ غیر ہو اور مامور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں

جیسا کہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے ادا نہیں ہو گا یا ادا ہو جائیگا یا حسن ہو گا ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حسن تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اسلئے کہ ”ہو“ ضمیر غیر کی طرف اجمع ہے اور بکون کی ضمیر مامور بہ کی طرف اجمع ہے اور اسمین متشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہو گا بلکہ ضروری ہو گا کہ مامور بہ فعل آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغير ہونے میں کامل ہے یا نفس فعل مامور بہ کی وجہ سے ادا ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہو گا۔ پس وہ حسن لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ حسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔ پس یہ بھی حسن ہے۔

(۱) (تشریح) :- پہلے گزر چکا ہے کہ حسن للغير وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حسن کا متشار غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ ”غیر“ حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعل مامور بہ حسن ہو گیا، حسن ہونے میں فعل مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حسن للغير کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ غیر فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر کو ادا کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑنا ہو۔

(۲) فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے وہ غیر بھی ادا ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ، الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

(۳) یا مامور بہ حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لعینہ تھا، یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند فروگزاشتیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ پہلی لغزش یہ ہے کہ ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ ہے اور ”بکون“ کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشار ضمائر ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مراجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں واقع ہوں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہیے۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے ”والمعنی ان ذالک الغير لم“ میں ”واو“ تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہو گا بلکہ ضروری ہو گا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو اس صورت میں مامور بہ حسن للغير ہونے میں کامل ہو گا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس غیر کیلئے علیحدہ عمل کی

ضرورت پڑتی ہے یا وہ غیر نفس فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا اور دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا اس صورت میں حسن مامور بہ حسن یعنی سے قریب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے بایں طور کہ دونوں کیلئے ایک فعل کافی ہو جاتا ہے یا وہ مامور بہ اسلئے حسن ہوگا کہ اس کی شرط میں حسن موجود ہے اور وہ شرط قدرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو کسی حکم کا مکلف اور پابند نہیں کرتا ہے مگر اس کی طاقت اور بساط کے مطابق پس یہ بھی حسن کی ایک قسم ہے۔

وَهَذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلَكِنَّ شَرْطَ لِلْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِعَيْنِهِ
وَلِغَيْرِهِ وَلِهَذَا أَعْرَضَ عَنْهُ الْجُمْهُورُ بِعَنْوَانِ التَّقْسِيمِ وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فَخَرِ الْإِسْلَامِ
مُسَامَحَةً وَسَمَاهُ صَوْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلِّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِذَا كَانَ جَامِعًا
فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْجَقًا بِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ حَتَّى
يَكُونَ الْمَعْنَى أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ كَالْتَصَدِّقِ وَالصَّلَاةِ
أَوْ مُلْجَقًا بِهِ كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ أَوْ لِغَيْرِهِ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ صَاحِبًا
حَسَنًا لِمَعْنَى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهُ مَشْرُوطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهَذَا الْقُدْرَةُ صَارَتْ أَوَّلُ
الشَّرْعِ كُلِّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلَكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحَقَ بِهِ صَارَ جَامِعًا
لِكُونِهِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ وَلِهَذَا قِيلَ لَهُمَا يَخْلَافُ مَا كَانَ لِغَيْرِهِ فَإِنَّهُ اجْتَمَعَ
فِيهِ الْحَسَنُ لِغَيْرِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاجْتِمَاعِ الْغَيْرِ الْمَعْنَى وَالْجِهَتِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ
عَنْ كَوْنِهِ لِغَيْرِهِ وَلَعَلَّ لِهَذَا أَيْضًا قِيلَ لَهُمَا

(ترجمہ) :- اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن یعنی اور غیرہ کی سابقہ اقسام
خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو سابقہ
ذکر کر دیا ہے اور اسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ پس
جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے بعد ما کان حسناً لمعنی فی نفسہ او ملحقاً بہ او غیرہ تاکہ
یہ معنی ہونے کا مامور بہ حسن یعنی فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن یعنی فی نفسہ کیساتھ
ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا غیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی
وجہ سے حسن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے
تمام ادا میں حسن للغير ہو جائیں گے۔ لیکن چونکہ حسن یعنی فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، یعنی اور غیرہ دونوں
کو جامع ہے اسلئے مصنف نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے بخلاف اس مامور بہ کے

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کو جوہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(تشریح) :- اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو ناقابل سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو (۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو (۴) حسن لغیرہ جو نفس مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو (۵) حسن لغیرہ جو مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا ہو جاتا ہو (۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حسن کی وجہ سے حسن ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے ہاں حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحہ ذکر کر دیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں "بعد ما کان حسنا" یعنی فی نفسہ او ملحقاً بے "بعد" او لغیرہ" بھی کہنا چاہیے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہو تاکہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہو جاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا حسن لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے پس جب حسن قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حسن لغیرہ قرار پائیں گے کیوں کہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حسن لعینہ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حسن بھی ہوتا ہے اور غیر ذاتی شرط قدرت کی وجہ سے بھی حسن ہوتا ہے لہذا یہ دونوں لعینہ بھی حسن ہوئے اور لغیرہ بھی حسن ہوئے پس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسنا لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تاکہ یہ دونوں حسن لعینہ کیساتھ حسن لغیرہ بھی ہو جائیں۔ اور رہا حسن لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حسن ہے اور شرط قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ زووجوں سے حسن لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے "او یكون حسنا" حسن فی شرطہ کے بعد "لغیرہ" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے چونکہ شرط قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے، اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی حسنا لحسن فی شرطہ کو "حسن لغیرہ" کی قید

کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هَذِهِ السَّامَحَاتِ التَّلَاشِيَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِي امْرَأَتِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوَضُوءِ وَالْجِهَادِ
وَالْعَدَاةِ الَّتِي يَمْتَكِنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اِذَاءِ مَا لَمْ يَمُتْ فَالْوَضُوءُ مِثَالُ لِمَا مَوْرِبٍ لِلَّذِي
لَا يَتَأَذَى الْغَيْرُ بِاِذَائِهِ فَاِنَّ فِي نَفْسِهِ تَبَرُّدًا وَتَنْظِيفًا لِلْأَعْضَاءِ وَاصْطَاعَةً لِمَاءٍ
وَاِنَّمَا حَسَنٌ لِأَجْلِ اِذَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةُ مِثَالُ لَا يَتَأَذَى بِنَفْسٍ فَعِلِ الْوَضُوءَ
بَلْ لَا بُدَّ لَهُمَا مِنْ فَعْلٍ آخَرَ قَصْدًا تَوْجِدًا بِالصَّلَاةِ وَادَانُوِي فِي هَذَا الْوَضُوءِ
كَانَ مِنْوَرِيًا وَقُرْبَةً مَقْصُودَةً يَنْتَابُ عَلَيْهَا -

(ترجمہ) :- پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ
فرمایا کہ جیسے وضو، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس
پر لازم ہوتی ہے پس وضو اس مامور کی مثال ہے جس کی ادائیگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیوں کہ وضوئی نفس
اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ وضو، اداۓ صلاۃ کی وجہ سے
حسن ہوا ہے، اور نماز ایسی چیز ہے جو نفس فعل وضو سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصد اور سوا
فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے۔ اور جب اس وضو میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا،
اور قربت مقصود ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے
تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) انتشار ضائر کی صورت میں (۲) او کیون حسن الحسن فی شرطہ کو مستقلاً چھٹی
قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) "بعد ما کان حسن المعنی فی نفسہ او لمحقابہ" کے بعد "اولغیرہ" کی قید ذکر کرنا
صورت میں۔ اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے بہر حال حسن لغیرہ
کی پہلی مثال وضو ہے کیوں کہ وضو ایسا مامور ہے جو بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ اس میں اداۓ صلاۃ کی
وجہ سے حسن آیا ہے۔ وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو در حقیقت اعضا کو ٹھنڈا کرنے، اور اعضا
کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اور اعضا کو ٹھنڈا کرنے، صاف ستھرا کرنے اور پانی
کو ضائع کرنے میں شرعاً اور عقلاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت
ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبارت مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہو گا اور
جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حسن کہلاتا ہے لہذا وضو حسن ہو گا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی
وجہ سے حسن ہو وہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے لہذا وضو حسن لغیرہ ہو گا۔ اور فعل وضو ادا کرنے سے چونکہ

نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن وغیرہ کی قسم اول (لا یتادی بنفس المامور بہ) ہوگا۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن وغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حسن ہے اسی لئے الشریعت نے وضو پر مداومت کو مندوب قرار دیا ہے، اور شرعاً جو چیز مندوب ہو وہ حسن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حسن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیوں کہ سعی میں قطعاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اس میں صلاۃ جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی ہے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے حسن وغیرہ کی قسم اول "لا یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائے گا۔

وَالْجِهَادُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ بِهِ الَّذِي يَتَأَدَّى الْغُلُوبُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَعْدِيَةٌ عِبَادَ اللَّهِ وَغَرْبٌ بِلَادِ اللَّهِ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِأَجْلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَالْإِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي نَفْسِهَا تَعْدِيَةٌ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِي وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ إِقَامَةِ الْحُدُودِ لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ صَلَوةُ الْجَنَازَةِ فِي نَفْسِهَا بِلَادَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَإِنَّمَا حَسَنَتْ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلَوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلِ بَعْدِهَا فَلِهَذَا الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَإِسْلَامُ الْمُتِّبِ وَهَتْكَ حُرْمَةِ الْمَنَاجِي كُلِّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَارْتِبَارِهِمْ فَلِهَذَا أُعْتَبِرَتِ الْوَسَائِطُ هَهُنَا وَجُعِلَتْ ذَاخِلَةٌ فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ بِخِلَافِ وَسَائِطِ الشَّرْكَ وَالصُّومِ وَالْحَجِّ أَعْنَى فَقْرُ الْفَقِيرِ وَعِلَاوَةُ النَّفْسِ وَشَرَفُ الْمَكَانِ فَإِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا اخْتِيَارَ فِيهَا لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَلِهَذَا أُجْعِلَتْ مِنَ الْمُلْحِقِ بِالْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَمِثْلُ -

(ستر جمعہ) :- اور جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے غیر ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمہ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعلی جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔ البتہ وہ

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حسن ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعات شرعیہ کی ہتک حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان واسطوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حسن لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوٰۃ، روزہ اور حج کے واسطوں کے معنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہذا غور کرو۔

(تشریح ح)۔ ملا جیون نے فرمایا کہ حسن لغیرہ کے اقسام تین ہیں سے جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے۔ بہر حال "جہاد" حسن لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہیکہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کر نیکانام ہے یعنی لوٹ مار، قتل وغارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حسن بلکہ احسن ہے اسلئے اعلا کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حسن ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حسن ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حسن لغیرہ ہوگا۔ اور اعلا کلمۃ اللہ چونکہ محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعل جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد حسن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔ کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتل عمد کو قصاص میں قتل کرنا مثالی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے، اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامت حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے، اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امر مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامت حدود میں بھی حسن آگیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو وہ حسن لغیرہ ہوتی ہے، لہذا اقامت حدود حسن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامت حدود حسن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہوگا۔

(۲) نماز جنازہ کیونکہ نماز جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر بت پرستی کی جاتی ہے۔ بہر حال نماز جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بُری چیز ہے مگر چونکہ نماز جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے۔

جیسا کہ ترمذی ابواب الاداب ص ۲۱ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا۔ (۳) بلائے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرجھک اللہ کہنا۔ (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حُسن ہوگئی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حُسن ہوتی ہے وہ چونکہ حُسن لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نماز جنازہ حُسن لغیرہ ہوگئی، اور مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حُسن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہے۔

"ہذہ الوسائط الخ" سے شارح علیہ الرحمہ نے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو نیست و نابود کر کے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا، مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا، اور ممنوعات شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار دیئے جائیں گے۔ اس کے خلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حُسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حُسن ہونے کا واسطہ نفسِ مارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حُسن ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کر کے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا ہے۔

شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حُسن ہونے کا واسطہ کفر کافر کو اور اقامت حدود کے حُسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ درمی گناہوں کے ارتکاب کو اور نماز جنازہ کے حُسن ہونے کا واسطہ اسلام میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حُسن کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ خادم کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے "اعدام کفر الکافر وقضاء حق اسلام المیت، والزرع من ہتک حرمة المناہی" یعنی جہاد کے حُسن ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نماز جنازہ کے حُسن ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ہے، اور اقامت حدود کے حُسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ درمی کرنے سے روکنا ہے۔ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْقُدْرَةُ مِثَالُ الشَّرْطِ الَّذِي حَسَنَ الْمَأْمُورِ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ قَدَّرْتَ الْمَضَا
وَقُلْتَ وَمَشْرُوطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ الْمَشْرُوطُ بِهَا وَإِنْ جَعَلْتَ ضَمِيرُ
أَوْ يَكُونُ حَسَنًا رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ كَمَا كَانَ ضَمِيرُ لَا يَتَأَدَّى أَوْ يَتَأَدَّى رَاجِعًا إِلَى كَمَا
قِيلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بَلَا تَكْلِفُ لَكِنْ تَكُونُ الشَّرْطُ
بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ وَتَكُونُ الْمَعْنَى أَوْ يَكُونُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنِ فِي
مَشْرُوطِهَا فَإِنَّ الْقَلْبَ الْمُقْصُودُ وَانْعَكَسَ الْمَدْلَعِي وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هَذَا الْمَقَامُ
عَنْ تَمَحُّلٍ -

(مترجمہ) :- اور قدرت اُس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی
مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر و مشروط قدرت کہے تو یہ اُس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت
کیساتھ مشروط ہے اور اگر تو "اویکون حسنًا" کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ "لایتادی اویتادی"
کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا۔ اور قدرت بلا تکلف غیر کی
مثال ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہوں گے یا ہو "غیر" جیسے
قدرت "حسن" ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے پس مقصود اور مدعی بدل جائے گا۔ الغرض
یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح) :- ماتن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حسن لغیرہ کی تیسری قسم "اویکون حسنًا لحسن فی شرطہ"
کی مثال "قدرت" کی کہ اتھد کی ہے لیکن یہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ قدرت مامور بہ کی
مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ
حسن لغیرہ کی ہونی چاہیے تھی جیسے وضو اور جہاد مامور بہ حسن لغیرہ کی مثالیں ہیں۔ اگر آپ یہ جواب دیں
کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے و مشروط قدرت یعنی
تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط
ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اُس مامور بہ کی ہوگی جو اسلئے حسن ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی
قدرت میں حسن موجود ہے اور مثال مثل لہ کے مطابق ہوگی۔ لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے
کا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن "اویکون حسنًا لحسن فی شرطہ" میں "یکون" کی ضمیر
مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ "غیر" کی طرف راجع ہے جیسا کہ "لایتادی اویتادی" کی ضمیر غیر
کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضائر
لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیر وں کا مرجع "غیر" ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ قدرت "بغیر مضاف مقدر

مانے "غیر" کی مثال ہو جائیگی اور مثال مثل لے کے مطابق ہو جائیگی، لیکن اس صورت میں متن کی عبارت "فی شرط" میں شرط، مشروط کے معنی میں ہوگی۔ اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ زیادہ غیر، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کا غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ زیادہ غیر حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی اہمل ہے لہذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا۔ اور جب مشروط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن اس کے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود یہی بدل گیا اور اصل مدعی ہی الٹ گیا کیوں کہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط، یعنی مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حسن ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ مشروط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن ہے اس لئے کہ اس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حسن ہے بہر حال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علی حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، مثل لے کے مطابق نہیں ہوتی، اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر مانا بڑتا ہے اور یہ خلاف اولیٰ اور خلاف اصل ہے اور اگر یوں کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر مشروط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلاف مقصود لازم آتا ہے۔

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلٍ يَتِمُّ بِهَا الْعَبْدُ مَوْادَّ مَا لَمْ يَلْزَمْ إِلَى أَنْ هَذِهِ
الْقُدْرَةُ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَكَوْنُ عَلَّةٍ لَهُ بَلَا تَخْلُفُ فَإِنَّ
ذَلِكَ لَيْسَ مَذَارِ التَّكْلِيفِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى يُكَلِّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ
بَلِ الْمَرْادُ بِهَا هُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ
الْجَوَارِحِ فَإِنَّهَا تَقْدِّمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةِ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى هَذِهِ الْإِسْطِطَاعَةِ
فَقُدْرَةُ التَّوَضُّعِ حِينَ وَجْدَانِ الْمَاءِ وَالْأَقَالِيْمِ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِينَ عِلَامِ
الْعُتُوبِ وَوُجُودِ الْعِلْمِ وَالْأَفْجَهَةِ الْقُدْرَةُ أَوِ التَّخَرُّجِ وَقُدْرَةُ الْبِقَامِ حِينَ
الصَّحَّةِ وَالْأَقَالِيقُودِ أَوِ الْإِيْمَاءِ وَقُدْرَةُ التَّرَكُّوَةِ حِينَ مَلَكَ الرِّصَابِ وَالْأَنْهَوُ
مَعْفُوً وَقُدْرَةُ الصُّوْرِ حِينَ الصَّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ وَالْأَقَالِيقُودِ حَلْفُهُ وَقُدْرَةُ
الْحَيِّجِ حِينَ وَجْدَانِ التَّرَادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ وَأَمِنْ الْقُرْبَى وَالْأَنْهَوُ
تَطَوُّعٌ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے قدرت کو اپنے قول "یتم بها العبد مواردا ما لم یلزم" کیساتھ متصف کیا

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقی قدرت مدار تکلیف نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات و اسباب کی سلامتی اور اعضا کی صحت کے معنی میں ہے۔ کیوں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضو کرنا کی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہت قدرت یا جہت تحریر ہے اور قیام کی قدرت بوقت صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور رکوع کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضا ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد و راحلہ موجود ہو، اعضا صحت ہوں اور راستہ پُر امن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دوسرے امور کو قیاس کیا جائیگا۔

(تشریح) :- شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمالیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرت حقیقیہ، دوم اسباب و آلات کا سالم ہونا اور اعضا کا صحیح ہونا۔ قدرت حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرت حقیقیہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامت اسباب و صحت اعضا فعل سے مقدم ہوتی ہے، تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرت حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامت اسباب پر ہوتا ہے، کیوں کہ مدار تکلیف اگر قدرت حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مراد ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اسلئے کہ اس کافر میں قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل ایمان پایا نہیں گیا تو قدرت حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرت حقیقیہ، مدار تکلیف نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدار تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامت اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا قدرت بمعنی سلامت اسباب ہی مدار تکلیف ہوگی۔ ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول ”یتمکن بہا العبد من ادا ما لزمہ“ جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے کیساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامورہ کیلئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامورہ میں حسن آیا ہے وہ قدرت حقیقیہ قدرت نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے مگر مدار تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدار تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب و آلات کا سالم رہنا اور اعضا و جوارح

کا صحیح ہونا ہے کیوں کہ قدرت بمعنی سلامت اسباب و آلات نعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور تکلیف کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اس وقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضو موجود نہ ہو حتیٰ کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانع وضو ہو تو اس صورت میں عدم قدرت وضو کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اس وقت قادر شمار ہوگا جب کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو حتیٰ کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ جہت قبلہ ہوگی جس طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہت قبلہ معلوم نہ ہو تو جہت تحرکی قبلہ ہوگی، اور تیمم کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کیساتھ نماز پڑھنا فرض ہے اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے، اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست ہو مقیم ہو چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا۔ اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زائد سفر اور سواری میا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پر امن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسی طور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار قدرت بمعنی سلامت اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے، قدرت حقیقہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدار تکلیف نہیں ہے۔

نُفِصَ هَذِهِ الْقُدْرَةُ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ تَوْعَانِ مُطْلَقٌ أَيْ الْقُدْرَةُ الَّتِي يُمْكِنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَلَاتِ وَالْأَسْبَابِ تَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِيِّ وَهُوَ أَذْنِي مَا يُمْكِنُ بِهِ الْمَأْمُورُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ أَيْ الْمُطْلَقُ أَذْنِي مَا يُمْكِنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ وَالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرٌ مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رُكْعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنْ اكْتَفَى بِهَذَا الْقَدْرِ سَمِعَ مُكِنَّةً وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصْنِفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبِإِذْيَادِ لَفْظِ أَذْنِي انْفَرَقَ بَيْنَ الْمُقْسِمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمُقْسِمَ هُوَ مَا يُمْكِنُ بِهِ الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ أَذْنِي مَا يُمْكِنُ بِهِ الْعَبْدُ فَلَا يَرُدُّ مَا يَتَوَهَّمُ أَنْ يَكُنْ مَرْنَفِ الْقِسْمِ الشَّيْءُ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قِيلَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ هَذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَآمَّا إِذَا كَانَ

الْمَطْلُوبُ السُّؤَالُ وَالْإِثْمُ فَلَا يَشْتَرُطُ فِيهِ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَوةٍ يَمُكِّنُهُ فِي النَّفْسِ
الْأَخْيَرَةِ إِنَّ هَذِهِ الصَّلَوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَتَمَرُّنُهُ نَظْمُهُمْ فِي حَقِّ وَجُوبِ الْإِيصَاءِ
بِالْفَعْدَةِ وَالْإِثْمِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامت اسباب و آلات کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفت بصر اور سہولت کیساتھ غیر مفید جیسے آبیوالی قسم میں ہے۔ اور وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اُس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط ہے اور باقی زائد ہے اور ادنیٰ قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اگر کسی مقدار پر اکتفاء کیا گیا تو اس کو قدرت مجتہدہ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنف نے مطلق کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مفید یا کامل اور قاصر کہتے۔ اور لفظ ادنیٰ کی زیادتی سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ کیوں کہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے اور قسم قدرت کے اس ادنیٰ حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا۔ اور مصنف نے "بادا کل امر" کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء میں یہ قدرت "مطلق" شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت میں یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں، اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح) :- جو قدرت مابہ تکلیف ہے اور جس کے معنی آلات و اسباب کے صحیح ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت مطلقہ (۲) قدرت کاملہ - قدرت مطلقہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنے فرض کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور یہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی جب تک اتنی قدرت موجود نہ ہو تو مکلف پر کسی حکم کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا بہر حال وجوب ادا کیلئے اتنی قدرت کا موجود ہونا تو شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ ایک امر زائد ہے۔ ادنیٰ قدرت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ ادنیٰ قدرت اتنی ہوتی ہے کہ مثلاً ظہر کا اتنا وقت باقی ہو جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو یعنی ظہر کی ادائیگی واجب ہونے کیلئے اتنے وقت کا ملنا شرط ہے اور اس سے زائد وقت کو شرط ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس ادنیٰ قدرت کا نام قدرت

ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنف نے قدرت مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

حضرت شارح نے ماتن کی گرفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کی بیان کردہ قدرت کی دو قسمیں مطلق اور کابل کے درمیان صحیح مقابلہ موجود نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ ماتن مطلق اور مقید فرماتے یا کابل اور قاصر فرماتے۔

”و باز دیا دلفظ ادنیٰ انشراح“ سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے، اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے اس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مقسم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام ”انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ“ ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ ناجائز ہے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان غیرت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے پس قسم کی تعریفیں لفظ ادنیٰ ہر مکلف مقسم اور قسم کے درمیان تغایر پیدا کر دیا گیا ہے اور مقسم اور قسم کے درمیان تغایر ہو گیا تو انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن نے وہ شرط فی ادا کل امر کہہ کر قدرت کو ہر امر کے وجوب ادا کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضاء کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب ہو یعنی فائزہ نماز کی قضاء کرنا مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ قضاء کیلئے بھی شرط ہے، کیوں کہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائزہ نماز کی قضاء مطلوب نہ ہو بلکہ بطول ہے کہ یہ شخص جس پر فائزہ نمازیں قضاء ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائزہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی۔ کیوں کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضاء ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہہ سکتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضاء پر قادر نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرنا یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضاء کیلئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا، قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَالشَّرْطُ تَوْهُمُهُ لِحَقِيقَتِهِ أَمَّا الشَّرْطُ فَيَبْأَيْنُ هَذِهِ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ الْأَدْنَى
كُونُهُ مَتَوَهُمُ الْوُجُودِ لَا مُتَحَقِّقُ الْوُجُودِ أَمَّا لَا يَلِزُهُمْ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ الَّذِي
يَسَعُ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مُوجُودًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِي وَهُمُ فَإِنْ تَحَقَّقَ هَذَا

الْمَوْهُومُ فِي الْحَاجَةِ بِأَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَنْظَرُ ثُمَّ رُفِعَ
فِي الْقَضَاءِ -

(مترجمہ) :- اور شرط اس کا تو ہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کے ماہین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کا وہم کافی ہے پس اگر یہ متوہم خارج میں متحقق ہو بایں طور کہ وقت اللہ کی جانب سے عمتد ہو جائے تو اس میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضا میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو وجوب ادا کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کا فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی وجوب ادا کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اُس پر ظہر ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقتہً چار رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضا کرے گا۔

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ الْبَيْتُ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ طَهَّرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لِرُمْتِهِ
الصَّلَاةُ لِتَوْهَمِ الْإِمْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ
الَّذِي لَا يَسْعُ فِيهِ إِلَّا مَقْدَارُ التَّخْرِيمَةِ فَإِذَا حَدَّثَتْ هَذِهِ الْمَوْجِبَاتُ فِي هَذَا
الْوَقْتِ لِرُمْتِهِ الصَّلَاةُ لِإِحْتِمَالِ إِمْتِدَادِ بَوَقْفِ الشَّمْسِ فَإِنْ أَمْتَدَّ فِي الْوَقْتِ
يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَيْقِظُ بِهَا وَهَذَا الْوَقْتُ أَمْرٌ مُمَكِّنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ
لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ عَرَضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْحَيَاتُ فَكَادَتْ
الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سَوْفَهَا وَأَعْنَقَهَا فَرَدَّ اللَّهُ الشَّمْسَ حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ
وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهَذَا ابْنُ صُفْرَانَ وَقَدْ كَانَ لِيُوسَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
حَتَّى فَتَحَ الْقُدُسَ قَبْلَ دُخُولِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ
فَاتَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ مِنْ عِلَى رَضٍ كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السَّيَرِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ
فَإِنَّهُ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ تَوْهَمُ التَّرَادُّ وَالسَّرِاجِلَةِ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ يُحْجُونَ بِلَا زَادِ

وَرَأٰ حَلَّةً لَّانَ فِيْ اَعْتِبَارٍ ذٰلِكَ حَرْجًا عَظِيْمًا وَلَوْ اُعْتَبِرْ ذٰلِكَ لَا تَنْظُرُوْا تَمَرُّهُ فِيْ وُجُوْبِ
الْفَضَاءِ لَانَ الْحَجَّ لَا يَقْضٰى وَاِنَّمَا تَنْظُرُوْا فِيْ حَقِّ الْاِشْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَ ذٰلِكَ
غَيْرُ مَعْقُوْلٍ -

(ترجمہ) :- حتیٰ کہ آخری وقت میں جب نابالغ، بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائض عورت پاک ہو جائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیوں کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کی راز کی مہم اور محتمل ہے۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریر کی گنجائش ہو۔ پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہو جائے گی۔ کیوں کہ آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں تمتد ہو گیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہو جانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے، اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی ہڈیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو ٹٹایا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کر دیا۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہاں تک کہ آپ نے مشنہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کر لیا، اور اسی طرح کا واقعہ ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہو چکی تھی جیسا کہ کتاب السیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ حج کی قضاء نہیں کجاتی ہے البتہ گناہ اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے سابق میں فرمایا ہے کہ ادا واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقہ موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائض عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہو جائے گی۔ اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہو گیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دلاز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقہ اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب ادا

کیلے شرط ہے، حقیقت قدرت شرط نہیں ہے، اسلئے اس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔
 شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے
 یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اُس
 وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس
 وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیوں کہ یہ وقت اگرچہ حقیقتہً پوری نماز ادا رکئے جانے کی گنجائش نہیں کھتا
 ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اُسکی گردش سے روک کر رات کو
 دراز فرما دیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعہً وقت کو دراز فرما دیا تو یہ شخص
 اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضا کرے گا۔

ملاحظہ فرمائیے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رک جانا ایک ممکن
 امر ہے اور خلافِ عادت امور میں سے ہے۔

گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک
 کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعات یوں مذکور ہے "وہبنا
 لداؤد سلیمان نعم العبدانہ اذ عرض علیہ بالعیسیٰ الصغیر فقال انی اجبت حب الخیرین
 ذکر ربی حتی توارت بالحجاب، ردوہا علی فنفطق مسکاً بالسوق والاغناق" یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان
 بہت خوب بندہ ہے وہ ہے رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت
 خلمے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ
 میں۔ پھر لاؤ ان کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض علماء
 نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز با وظیفہ سے
 زہول ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتیٰ کہ غروب آفتاب تک میں اپنا
 وظیفہ ادا نہ کر سکا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبارت کے فوت ہو جانے سے بیتاب
 ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ
 گھوڑے لائے گئے تو شدتِ غیرت اور غلبہٗ حب الہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا
 شروع کر دیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ
 ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز
 جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہو کو مسخر کر دیا۔

ملاحظہ فرمائیے قادر مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی
 نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتدادِ وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹنا قدرتِ الہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جب ابرہہ اور جبارین یعنی قبطیوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہو گیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیوں کہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعتِ موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا ”اللہم اجعل الشمس علینا“ اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کر لیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی ہے بہر حال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تاہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”أَصَلَّيْتُ يَا عَلِي“ علی تم نماز پڑھ چکے، علی نے کہا ”نہیں“ آپ نے فرمایا ”اللہم ان کان فی طاعتک وطاعة رسولک فأزدد علیہ شمس“ اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسامہ بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا، اور صوبہ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر دیکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا، اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقتِ نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہر حال ان واقعات سے اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امر ممکن ہے۔

”وہذا اختلاف الحج الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد وراحدہ حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے اور وجوبِ ادا کیلئے قدرتِ ممکنہ کا تو ہم شرط ہے پس زاد وراحدہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہیئے جیساکہ توہمِ قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد وراحدہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتدادِ وقت کی صورت میں نماز ادا کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا

انتہائی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہذا جب بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو وہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقت زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہو گا کیوں کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہو گا قضاء نہ ہو گا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہو گا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہو گا۔ اب اگر یہ توہم، تحقق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغام اجل آ گیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہو گا۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لینا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوئی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیوں کہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا فرما کر تکلیف مالایطاق کو دور کر دیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمَيَسَّرَةُ لِلْأَدَاءِ عَظُمَتْ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ
الثَّانِي وَيُسَمَّى هَذَا مَيَسَّرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا
يَمَعْنِي أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ بَلْ يَمَعْنِي أَنَّهُ
أَوْجَبَ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ كَمَا يَقَعُ ضَيْقُ فَرَسٍ رَكِيظٍ أَوْ
يَجْعَلُهُ ضَيْقًا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ لَا أَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ
شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَةِ دُونَ الْبَدَنِ نَبِيَّةٌ -

(ترجمہ) :- اور کامل اور یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر ادا کو آسان اور سہل کر دیا ہے یہ معنی نہیں کہ مابورہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتدا تو ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منہ تنگ رکھ یعنی اس کو ابتداء ہی سے تنگ بنانا یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عباداتِ مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عباداتِ بدنیہ میں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرتِ کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے اور اس کا نام قدرتِ میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل کر دیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے ”صنعتُ نم الرکیتہ“ یعنی کنویں کا منہ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منہ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا، پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منہ تنگ رکھو۔

صاحب نورالانوار ملاحظہ فرماتے ہیں قدرتِ میسرہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے نذوۃ اور عشر، عباداتِ بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عباداتِ مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب صدقۃ الفطر کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے قدرتِ میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے ”چٹری چلی جائے گردِ مٹری نہ جائے“ یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عباداتِ مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَّامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِلدَّوَامِ الْوَاجِبِ أَيْ مَا ذَامَتْ هَذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً
يَبْقَى الْوَاجِبُ وَإِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَاجِبُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ
فَإِنْ بَقِيَ بِلَاوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ إِلَى الْعُسْرِ الصَّرْفِ -

(ترجمہ) :- اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا۔ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیوں کہ جب یسر کیساتھ ثابت تھا۔ پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یسر عسر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح) :- صاحب المنار نے کہا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

جب تک قدرتِ میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا۔ اور جب قدرتِ میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منطفی ہو جائے گا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب، صفتِ یسر کیساتھ ثابت ہے پس اگر قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یسر، عسر محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبارت اور مامور بہ کا آسانی کیساتھ ادا کرنا واجب ہوا تھا اس کو دشواری کیساتھ ادا کرنا پڑے گا حالانکہ یہ حکمتِ شرع کے بالکل خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، دوام واجب کیلئے شرط ہے۔

حَتَّى تَبْطُلَ الزَّكَاةُ وَالْعُسْرُ وَالْخُرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ يُفْرِغُ عَلَى قَوْلِهِ وَذَوَامُ
هَذِهِ الْقُدْرَةُ يَعْنِي أَنَّ الزَّكَاةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسَرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ
فِيهِ يَثْبُتُ بِهَلَاكِ الْمَالِ فَإِذَا اشْتَرَطَ التَّصَابُ الْحَوْلِي عَلِيمًا أَنَّ فِيهِ قُدْرَةً
مَيْسَرَةً فَإِذَا هَلَكَ التَّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكَاةُ إِذَا لَوْ يَغِيثُ عَلَيْهِ
لَوْ يَكُنُ الْأَعْرَافُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْقُطُ لِتَمَرُّ رِجْوَابٍ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ
مَاذَا اسْتَهْلَكَ إِذْ تَبَقِيَ عَلَيْهِ رَجْرَأٌ لَهُ عَلَى التَّعَدِّي وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ التَّصَابِ
إِذَا لَوْ هَلَكَ بَعْضُ التَّصَابِ تَبَقِيَ بَقِيَّةً لَإِنْ شَرَطَ التَّصَابُ فِي الْإِبْتِدَاءِ لَوْ يَكُنُ
إِلَّا بِلُغْنَاءِ لَا لِيُسْرَ إِذَا دَرَّهَمٌ مِنْ أَرْبَعِينَ كَأَدَاءِ خُمُسَةٍ دَرَّهَمٌ مِنْ مَائَتَيْنِ
فَإِذَا وَجَدَ الْخَنَاءُ شَرَفَ هَلَاكِ الْبَعْضِ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بَاقٍ بِقَدْرِ حَصَّتِهِ وَكَذَا
الْعُسْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسَرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الزَّرَاعَةِ
فَإِذَا اشْتَرَطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ عِنْدَهُ كَانَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ يَجِبُ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ
فَإِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهُ أَوْ بَعْضُهُ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدَّقِ يَبْطُلُ الْعُسْرُ
بِحَصَّتِهِ لِأَنَّ اسْمَهُ إِضَافِيٌّ يَقْتَضِي وَجُودَ الْخُرَاجِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخُرَاجُ
كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسَرَةِ لِأَنَّ يَشْتَرُطُ فِيهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزَّرَاعَةِ بِنَزُولِ
الْمَطَرِ وَوَجُودِ آيَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا عَطِلَ الْأَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ
عَلَيْهِ الْخُرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ وَهَذَا أَمَّا يَعْرِفُ وَلَا يَقْتَضِي بِهِ لِيَجَاسِرَ
الظُّلْمَةَ بِخِلَافِ الْعُسْرِ فَإِنَّ يَشْتَرُطُ فِيهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيقِيُّ دُونَ التَّقْدِيرِيِّ
وَلَكِنْ إِذَا لَمْ يَعْطِلْ وَزَرَعَ الْأَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعُ أَنَّ يَسْقُطَ عَنْهُ
الْخُرَاجُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسَرَةِ -

(ترجمہ) :- حتی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ، عسّر اور خراج باطل ہو جائیں گے (یہ مصنف کے

قول و دوام ہذا القدرۃ " پر تفریع ہے یعنی زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں نفس قدرت اصل مال کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے پس جب نصاب حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ کیوں کہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ مکلف پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔ برخلاف اُس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کر دے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زانیہ پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہو جائے کیوں کہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوا تو زکوٰۃ اس کے باقی حصہ کی باقی رہ جائے گی، اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یسر کیلئے، اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے دوسو درہم سے پانچ درہم کا ادا کرنا پس جب ہلاک ہو گیا تو باقی کے اندر اس کے حصہ کے بقدر یسر باقی ہے اور اسی طرح عشر، قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ قدرت ممکنہ اسمیں نفس زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عشر بطریق یسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعض پیداوار ہلاک ہو گئی تو عشر اسی کے حصہ کے بقدر باطل ہو جائے گا۔ اسلئے کہ عشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش، برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب مالک " زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ اور یہ اُن امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کر دے تو اس سے خراج ساقط ہو جائے گا کیوں کہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرت میسرہ کلام ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ پر نفس قدرت (قدرت ممکنہ) ایسے مال نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے جو "مال" حاجتِ اصلہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حلالانِ حول کی شرط لگادی گئی جو نامعنی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے۔ چنانچہ

اگر وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہ ہوتی تو حلالِ حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا۔ پس وجوب زکوٰۃ کیلئے اسی قدرتِ میسرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حلالِ حول کے بعد اگر پورا مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو اخاف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حلالِ حول سے پہلے مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر اخاف کی دلیل یہ ہے کہ مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تادان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرتِ میسرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحب التقریر نے کہا کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرتِ ممکنہ کے سبب سے چوں کہ اسے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حلالِ حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مالِ نصاب ہلاک کر کے مستحق زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم کے پیشِ نظر زجر اور سزا اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مالِ نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنا کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی رہا دار کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیوں کہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غنا کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے مکلف نصاب کیساتھ غنا کو مقدار کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالِ نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہر حال ابتداء سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غنا کیلئے ہے کیلئے نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرتِ ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرتِ میسرہ کے مانند اور

نصاب کا مالک ہونا قدرتِ میسرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یا سو درہم آسانی میں ایسا ہے جیسے دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر سو درہم آسانی دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر سو چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یا سو کیسے نہیں ہے بلکہ غنا کیلئے ہے۔ پس جب غنا یعنی مالکِ نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حلالِ حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو ”یسر“ باقی حصہ میں چونکہ اس کے حصہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوبِ زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دو سو درہم میں سے حلالِ حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

شارح نے کہا کہ عشر بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ عشر میں قدرتِ ممکنہ تو نفیس زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالکِ زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگا دی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عشر، بطریقِ یسر واجب ہوتا ہے لہذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہو جائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اسی کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیوں کہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اسی طرح خراج بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے باین طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں۔ چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ خراج کا واجب ہونا زمین کے ثمار سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یا سو درہم آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوبِ خراج کیلئے قدرتِ میسرہ، شرط ہے۔

”فاذا عطل الارض ولم يزرع الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیے کیوں کہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یسر نہیں ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرتِ میسرہ موجود

ہے یعنی زمین بھی قابل کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدی ہے اور تعدی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرتِ میسرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام ولیر ہو جائیں گے یعنی حقیقتہً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کر لیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقتہً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفتِ سماوی سے بالکل برباد ہو جائے، کھیتی کا نام و نشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ خراج قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یسر عشر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخِلَافِ الْأُولَى حَتَّى لَا يَسْقُطَ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ
لِلْمُمَكِّنَةِ بِطَرِيقِ الْمُقَابَلَةِ يُعْنَى أَنَّ نَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لَيْسَ بِشَرْطِ بَقَاءِ
الْوَجِبِ لِأَنَّهُ شَرْطٌ مُحْضٌ لَا يَشْتَرِطُ بَقَاؤُهُ كَالشَّهْوِ فِي بَابِ التَّكَاثُفِ فَإِذَا
زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمَكِّنَةُ بَقِيَ الْوَجِبُ وَلِهَذَا بَقِيَ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ
الْمَالِ لِأَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لِأَنَّ الشَّرَاءَ الْقَلِيلَ وَالزَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ
أَدْنَى مَا يَتِمُّكُنْ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ أَذَاءِ الْحَجِّ وَأَمَّا الْيَسْرُ فَأَيُّمَا يَقَعُ بِحَدِّهِ وَمَرَكَبٍ
كَثِيرَةٍ وَأَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيرٍ فَإِذَا فَاتَتْ الْقُدْرَةَ يَتِمُّ الْحَجُّ عَلَى حَالِهِ وَ
يُظْهِرُ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْأَشْعَرِ وَالْإِيصَاءِ وَكَذَلِكَ أَصْدَقَةُ الْفِطْرِ تَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ
الْمُمَكِّنَةِ الْأَتَمِّ أَنْ لَمْ يُشْتَرِطْ فِيهَا حَوْلٌ لِأَنَّ الْحَوْلَ وَالسَّمَاءَ بَلَّ لَوْ هَلَكَ
النِّصَابُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَإِذَا فَاتَتْ هَذَا النِّصَابَ يَبْقَى

عَلَيْهِ الْوَجِبُ بِحَالِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوَّةً فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ يَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يَشْتَرُطُ مِلْكُ النَّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِي هَذَا أَقْلَبُ الْمَوْضُوعِ بَأَن يَعْطَى الْيَوْمَ الصَّدَقَةُ ثُمَّ يَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنُ تِلْكَ الصَّدَقَةِ -

(مترجمہ) :- برخلاف پہلی قسم کے حتیٰ کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوں گے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرتِ ممکنہ کی بقا، بقائے واجب کیلئے مشروط نہیں ہے اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقا مشروط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا، اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیوں کہ حج قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جن کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور رہائش تو وہ بہت سے خدام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حال باقی رہے گا، اور حج کا باقی رہنا گہنگار ہونے اور صیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں حلالِ حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علیٰ حال باقی رہے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیکھا پھر اُس سے کل آئندہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(تشریح) :- سابقہ عبارت میں قدرتِ میسرہ کا بیان تھا۔ اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے واجب کیلئے قدرتِ میسرہ کی بقا تو شرط ہے لیکن بقائے واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقا مشروط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا قدرتِ ممکنہ کی بقا پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، احداثِ فعل اور ایجادِ فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اُس فعل کی بقا کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقادِ نکاح اور احداثِ نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا مشروط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ بہر حال قدرتِ ممکنہ جب احداثِ فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک

شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرت میسرہ کہ قدرت میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں، اس طور پر کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفت بسر کیساتھ واجب ہوگی، اور بسر چونکہ بغیر قدرت میسرہ کے تصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے جو چیز قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا کیلئے بھی قدرت میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیوں کہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقا کیلئے علت کی بقا شرط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید کے دن" مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہو گیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیوں کہ "حج" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ وجوب حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول "ولشر علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے، اور کعبۃ الشریعہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفس استطاعت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری "ادنی قدرت" ہے جس کے ذریعہ آدمی ارلئے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے، اور بہت سے حوام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرت میسرہ ہے پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور اس کی بقا کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کر نیکی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔ پس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورت دیگر اس شخص کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقا کیلئے قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے مال نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حلالان حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔ پس وجوب صدقۃ الفطر کیلئے حلالان حول اور نماز مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے "قدرت میسرہ" شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور قدرت ممکنہ کی بقا چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر ادا کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو

گنہگار ہوگا۔ وجوب صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا مثلاً اگر ایک شخص عید کے دن کے ضروری اخراجات سے زائد نصف صاع گندم یا ایک صاع جو کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا اس طور پر کہ جب عید کے دن اُس دن سے فاضل نصف صاع گندم فقیر کو دیدیا تو عید سے اگلے دن یہ شخص خود سوال کا محتاج ہوگا اور اُس فقیر سے بعینہ وہ صدقۃ الفطر مانگے گا جو اس کو کل گذشتہ دیا تھا یعنی کل فقیر کو دے رہا تھا اور آج مانگ رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ بغیر دوسرے سوال نے اپنی ضرورت کو دور کرنا اولیٰ ہے نسبت فقیر کی حاجت کو دور کرنے کے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسِبَةً
وَإِطْرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا آتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا
يَعْنِي اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ إِذَا آتَى الْمَأْمُورُ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرْاطِطِ وَالْأَرْكَانِ فَهَلْ
يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمَجْرَدِ إِيْتَانِهِ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفَ فِيهِ حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجٌ
يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرْاطِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا نَحْكُمُ بِهِ حَتَّى
نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ أَنَّهُ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرْاطِطِ وَالْأَرْكَانِ إِلَّا شَرَحَى أَنَّهُ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّةً
بِالْجَمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوفِ فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْإِدَاعَةِ شَرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلَى أَعْمَالِهِ مَعَ أَنَّهُ لَا
يَجُوزُ الْمُؤَدَّةُ إِذَا آدَاهُ فَيَقْضِي مِنْ قَابِلٍ۔

ترجمہ :- پھر جب مصنف حسن مامور بہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو مناسبت اور جامعیت کا لحاظ کرتے ہوئے جواز مامور بہ کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ کیا مامور بہ کیلئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہوگی جب مکلف اس کو بجالائے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ ”نہیں“ یعنی اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جب کوئی مکلف، مامور بہ کو شرائط و ارکان کیساتھ ادا کرے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز کا حکم لگادیں یا اس میں توقف کریں یہاں تک کہ کوئی ایسی خارجی دلیل ظاہر ہو جو پانی کی طہارت اور تمام شرطوں پر دلالت کرے۔ پس بعض متکلمین نے کہا کہ ہم اس کا حکم نہیں لگائیں گے یہاں تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ تمام شرائط و ارکان کو جامع ہے ”کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے وقوف سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دیا تو وہ شرعاً افعال حج کو انجام دیکر ادا رکھا“

ما مور ہے۔ باوجودیکہ موڈی جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔
 (تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ حسن ماورہ کے بیان سے فراغت کے بعد ماورہ کے جواز کا بیان کیا گیا
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماورہ کو ادا کرنے کے بعد ماورہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد
 مکلف کے ذمہ سے قضا کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے ماورہ کو ادا کر لیا تو اس کے ذمہ سے اس
 کی قضا ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض ماورہ کو ادا کرنے
 سے جواز (سقوط قضا) کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ
 ماورہ کے اندر تمام شرائط و ارکان موجود ہیں چنانچہ جب ماورہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا
 موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو ماورہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اس ماورہ
 کی قضا ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر کے
 اپنا حج فاسد کر دے تو وہ شرعاً اس بات کا ماورہ کہ اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ
 حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضا ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضا واجب
 ہوگی، اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض ماورہ کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ
 جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط و ارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ تَثْبُتَ بِهِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَإِسْتِثْنَاءُ
 الْكَرَاهَةِ أَمَّا الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ تَثْبُتَ بِمَجَرَّدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ
 صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ حُصُولُ الْإِمْتِنَانِ عَلَى مَا كَلَّفَ بِهِ وَالْإِكْتِنَانُ
 تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ شَرْعًا إِذَا ظَهَرَ الْفُسَادُ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَ مَا يُعَيَّنُّ لَهُ
 أَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَذَاهُ بِلَهْلِ الْأَحْرَامِ وَفَرَعٌ عِنْدَ وَالْمَأْمُورِ بِهِ صَحِيحٌ فِي
 الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَعِنْدَ آيِنِ بَكْرِ السَّرَازِمِيِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ
 إِسْتِثْنَاءُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهَ شَرْعًا
 وَالطَّوَاتُ مُحْدَثًا مَأْمُورٌ بِهِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهَ شَرْعًا فَلَنَا ذَلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ
 فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لِمَعْنَى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشْيِيدُ بِعِبَادَةِ الشَّمْسِ وَ
 كَوْنِ الطَّائِفِ مُحْدَثًا وَمِثْلُ هَذَا غَيْرُ مُضَيَّرٍ۔

(مترجمہ) :- اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل ماورہ کی بجائے آدمی سے ماورہ کیلئے صفت
 جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا استثناء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ایجاد سے مامور بہ کیسے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیل حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور ربا حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر ہے، اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بالاداء ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضو طواف کرنا مامور بہ ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفس مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو شائبہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح) :- مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ بحالانے سے مامور بہ کیسے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائے گی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوط قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیل حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیل حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیل حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوط قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی، جیسے کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رازی یہ دلیل کہ جب محرم نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی حج کیساتھ ارکان حج پورا کرنا حکم دیا لیکن ارکان حج ادا کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کی قضاء ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ ادا کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیسے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ ادا کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حج صحیح، سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازی نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی

ہو جائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اُسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی "عصر" غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حاشیہ کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا۔ آفتاب پرستوں کے مشابہ ہو جاتا ہے کیوں کہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہو گئی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیوں کہ بے وضو اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا پسندیدہ امر ہے لہذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہو گئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے یہی بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی نسبت امر بالغ ہے، اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہو جاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس "امر" جو طلب فعل میں بالغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہو جائے گی۔

وَإِذَا عَدَلَتْ صِفَةُ الْوُجُوبِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ لَا تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلشَّافِعِيِّ هَذَا أَبْحَثُ آخَرَ مُتَعَلِّقٍ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوبُ
يَعْنِي أَنَّكَ إِذَا نَسَخَ الْوُجُوبَ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ الَّتِي
فِي ضَمَنِهِ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ اسْتِدْلًا لِأَنَّ بَصُورَ
عَاشُورَاءَ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نَسَخَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ
وَعِنْدَنَا لَا تَتَّبِعِي صِفَةَ الْجَوَائِزِ الثَّابِتِ فِي ضَمَنِ الْوُجُوبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ
الْحَاطِلَةِ كَانَ رَاجِعًا عَلَى نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ وَقَدْ نَسَخَ مِنْهَا فَرْضِيَّتُهَا وَجَوَائِزُهَا وَهَكَذَا
الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُورَاءَ فَإِنَّمَا ثَبَتَتْ جَوَائِزُهَا الْآنَ بِنَصِّ آخِرِ آيَةِ ذَلِكَ
النِّصِّ الْمُرْجَبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيلَ وَقَائِلُهُ الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ بِمَيْمَنِهِ تَقْلِبَاتٍ
بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ تَقْدِيرِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نَسَخَ وَجُوبُ
تَقْدِيرِهَا بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنْ بَقِيَ جَوَازُهَا عِنْدَنَا وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا أَصْلًا۔

(مترجمہ) :- اور جب مامور بہ کیلئے صفتِ وجوب معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک صفتِ جواز باقی نہیں رہتی، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ ”اصل“ کہ امر کا موجب وجوب ہے ”سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہو جائے تو کیا وہ صفتِ جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔ پس امام شافعیؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفتِ جواز باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفتِ جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطا کر نیوالے اعضا کا قطع کرنا بنو اسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کر لیا جائے۔ اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اس کا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اس نص سے جو ادا کو واجب کر نیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہو گا کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تشریح) :- یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجب، وجوب ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہو گیا جو صفتِ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے ”جواز“ متعہ دمعانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً متمنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے (۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترک فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں (۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سورج چار کیوں کہ بعض دلائل شرعیہ اس کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں (۴) جو چیز شرعاً متمنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بار میں شارع علیہ السلام یہ فرمادیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الحاصل جس کے

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے، جواز کے اسی معنی کے بارے میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، اور احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے، شوافع کا مسئلہ یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ ثانی ماننا عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا ہوا اسرائیل پر واجب تھا، لیکن امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہو گئی اور جواز بھی منسوخ ہو گیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصّہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہو گیا تھا۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس دلیل سے جو اس کی ادا کو واجب کرنے والی ہے۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نفلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۱۵۱ پر یہ حدیث ہے ”عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ الّتی قبلہ“ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کر دے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہو گا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ ادا کرے

پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیوں کہ ”فلیکفر“ امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور ”ثم لیات“ میں لفظ ”ثم“ خلاف یہیں کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے، یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شرافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز مافی ہے، اور اخاف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اخاف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقہ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ اخاف و شوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارہ مالیر میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمَوْقُوتِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوتُ بِمَوْتِهِ كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وَجُودِ السَّبَبِ أَيْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّاسِ وَالشَّرْطِ أَيْ حَوْلَانِ الْحَوْلِ وَلَيَوْمِ الْفِطْرِ لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوتَانِ بِمَوْتِهِ بَلْ كُلَّمَا آدَمَى يَكُونُ أَدَاءٌ لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحِبُّ التَّعَجُّيلَ -

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف ”حسن مامور بہ“ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور موقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اسلئے کہ یہ دونوں وجوب سبب یعنی ملک مال اور رأس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہیں جس کے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادارہ کریگا ادارہ ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا۔ اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

(تشریح) :- حسن مامورہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنف مامورہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامورہ ہے اور تقسیم مامورہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامورہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامورہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامورہ فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیوں کہ وجوب زکوٰۃ کے سبب (ملک مال) اور وجوب زکوٰۃ کی شرط (حولان حول) کے بعد اور وجوب صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دینا ادارہ ہی کہلائے گا قضا نہیں کہلائیگا۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاجُحِ خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ أَمَّا هَذَا الْأَمْرُ الْمَطْلُوقُ مَحْمُولٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاجُحِ يَعْنِي لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِي آدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَأْخِيرُهُ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَدُلُّ فِيهِ مِنَ الْفَوْرِ احْتِطَاطٌ لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّ يَأْتِيهِمُ بِالتَّأْخِيرِ لَا بِمَعْنَى أَنَّ يَصِلُوا قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَأْتِيهِمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ أَوْ حِينَ إِذْ مَاتَ عِلَامَاتِ الْمَوْتِ لَعَرُودَ فِيهِ وَذَلِيلُنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لَيْسَ يَعُودُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ يَعْنِي مَوْضُوعُ الْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيرُ وَالتَّسْهِيلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ وَيَكُونُ مَنَاقِضًا لِلْمَوْضُوعِ۔

(مترجمہ) :- اور یہ امر مطلق تراخی کے طور پر ہے امام کرخی کا اختلاف ہے یعنی یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہے یعنی اس کی ادائیگی میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے میں وسعت ہے اور امام کرخی کے نزدیک اس کی ادائیگی میں امر عبادت میں احتیاط کرتے ہوئے عجلت کرنا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے مکلف گنہگار ہو گا نہ یہ کہ وہ قضا کرنے والا ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک گنہگار نہیں ہو گا مگر آخری عمر میں یا علاماتِ موت پائے جانے کے وقت۔ حالانکہ اس میں ادا نہیں کیا، اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا۔ تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹے۔ یعنی امر مطلق کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر وہ عجلت پر محمول ہو تو امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس عائد ہو گا۔ اور موضوع کا مناقض ہو گا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرما رہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، اور احناف میں امام کرخی کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہو گا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہو گا لیکن قضاء کرنے والا شمار نہیں ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہو گا۔ ہاں۔ اگر اس قدر تاخیر ہو گئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علامات موت ظاہر ہو گئیں اور مامور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہو گا۔

امام کرخی کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو ادا کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر موٹی نے اپنے غلام سے کہا ”اسقنی ماء“ میرے لئے پانی لاؤ۔ اب اگر وہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطا وار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطا وار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اُس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں ”عادت اور عرف“ علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیوں کہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویض ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہو گا یا نہیں، اور تفویض (فوت کردینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویض قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے اُس جز میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے ”ورہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اُس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے خود مصنف نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخی کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور اور عجلت پر محمول کیا گیا، اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلاف موضوع ہو گا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائے گی۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ أَيْ الثَّانِي أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَمْرٌ بَعْدَ الْوَأَمْرِ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ
الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْذِي وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ وَالْمَرَادُ
بِالظَّرْفِ أَنْ لَا يَكُونَ مُعْيَارًا لَكِنْ يَفْضَلُ عَنْهُ وَالْمَرَادُ بِالشَّرْطِ أَنْ لَا يَصِحَّ
الْمَأْمُورُ بِهِ قَبْلَ وَجُودِهِ وَيَقُوتُ بِفَرْقِهِ وَالْمَرَادُ بِالسَّبَبِ أَنَّ لِهَذَا الْوَقْتِ
ثَابِتًا فِي وَجُوبِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَوْثُورُ الْحَقِيقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللَّهُ
تَعَالَى وَلَكِنْ يُضَافُ الْوَجُوبُ فِي الظَّاهِرِ إِلَى الْوَقْتِ لِأَنَّ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ وَصُولُ
نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ
وَرَأَيْتُمْ خَصَّ هَذِهِ الْأَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَّةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ
التَّعَمُّقِ فِيهَا وَلِئَلَّا يُفْضَى إِلَى الْحَرَجِ فِي تَحْصِيلِ الْمَعَاشِ إِنْ اسْتَعْرَفَ
الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ -

(مترجمہ) :- اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس
کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعل مؤذی کیلئے ظرف ہوگا اور یا کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے
سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤذی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤذی سے
نافضل رہ جاتا ہو، اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت
کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے
میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر وجوب وقت کی طرف منسوب
کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لمحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت
شکر الہی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ اوقات معینہ، عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی غفلت کی
وجہ سے اور ان میں نوبہ نو نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے
کی صورت میں حصول معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچا دے۔

(تشریح) :- سابق میں مصنف نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت
(۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ
دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقت محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے
تو اداء بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مؤذی
کیلئے تو ظرف ہو اور ادا کے فعل کیلئے شرط ہو اور نفس وجوب فعل کیلئے سبب ہو۔
شارح نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ”معیار“ وہ ہے

جس میں فعل مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کر لے، معیار کا کوئی حصہ فعل مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعل مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعل مؤدی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعل مؤدی کو ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعل مؤدی کے علاوہ کو ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔

اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ کے نفس جب میں مؤثر ہے یا ضعیف ہے کہ چیز میں مؤثر واقعی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر نفس جو وقت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور نفس و جوب عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورت عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقات خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سوکر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے، اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسن خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان و طاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیین اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہو گا حالانکہ حرج کو شریعت اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوَفَّتِ الصَّلَاةُ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضَلُ عَنِ الْأَدَاءِ إِذَا دَخَلَ عَلَى حَسَبِ السَّنَةِ
مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُونُ ظَوْنًا وَلَا يَصِحُّ الْأَدَاءُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَ يَفُوتُ بِقَوْتِهِ

فَيَكُونُ شَرْطًا وَيَحْتَلِفُ الْإِدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صَحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُونُ سَبَبًا لِلرُّجُوبِ وَتَقْدِيرُ الْمَشْرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلرُّجُوبِ، كَمَا فِي حَوْلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكَاةِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيرُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَتَقْدِيرُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا وَهَهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيرُ عَلَى الْوَقْتِ -

(ترجمہ) :- جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعلی موڈی (نماز) میں فعلی ادارے سے بجا رہتا ہے جبکہ فعلی موڈی سنت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہذا وقت (فعلی موڈی کیلئے) ظرف ہوگا، اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادارہ صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادارہ فوت ہو جاتی ہے، لہذا وقت (ادارہ کیلئے) شرط ہوگا اور صفتِ وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادارہ مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا وقت وجوبِ ادارہ کیلئے سبب ہوگا، اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جب کہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوٰۃ کیلئے حوالانِ حول میں ہے اور جب شرط جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اول کی مثال "نماز کا وقت" ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افاضے کے سنت کے مطابق ادا کی جائے تو نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعلی نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا بچ جانا یہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ "وقت" فعلی نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا ادارہ کرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے ادارہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے ادارے نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ مامور بہ شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور شرط کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفتِ وقت کے اختلاف سے ادارہ مختلف ہوتی ہے اسلئے "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو ادارہ کامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو ادارہ ناقص واجب ہوتی ہے گویا "وقت" وجوبِ ادارہ میں مؤثر ہے اور جو وجوبِ ادارہ میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہذا "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا۔ بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعلی نماز کیلئے ظرف بھی ہے، اور ادارے نماز کیلئے مشروط بھی ہے اور وجوبِ ادارہ کیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی

پہلی قسم کی مثال ہے۔

”و تقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ وقت“ ادائے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حوالانِ حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور زکوٰۃ کو حوالانِ حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادائے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ وقت پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط وجوب (۲) شرط جواز شرط وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی مشروط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر مشروط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرط جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، مشروط پر موقوف ہو بغیر مشروط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرط وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرط جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے، اور حوالانِ حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے مشروط وجوب ہے لہذا حوالانِ حول پر ادائے زکوٰۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوب صلاۃ کیلئے شرط جواز ہے لہذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرط جواز ہیں لہذا ان چیزوں پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال مشروط جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر سبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقت نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے، اور سبب بھی ہے اسلئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

نَعْنَاهُنَّ شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوبِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوبِ سَبَبُ الْحَقِيقِيِّ هُوَ الْإِيجَابُ الْقَدِيمُ وَسَبَبُ الظَّاهِرِيِّ وَهُوَ الْوَقْتُ أَقْبَمُ مَقَامَهُ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ سَبَبُ الْحَقِيقِيِّ تَعَلَّقُ الظَّلْبُ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُ الظَّاهِرِيِّ وَهُوَ الْأَمْرُ أَقْبَمُ مَقَامَهُ نَعْنُ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِأَنَّ إِنْ أُدِخِيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى السَّبَبِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ ظَرْفًا إِذَا الظَّرْفُ مَا يُؤَدِّي فَيَنْبَغِي لَابَعْدَهُ فَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مَطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشَّرْوَخِ فِي الْأَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفس وجوب اور وجوب ادا۔ پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر فعل ماضیہ وقت میں ادا کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا سبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعل ماضیہ وقت کے اندر ادا نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز اول ہے جو ادا کو شروع کرنے سے پہلے ادا سے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت (سبب ہے)۔

(تبصرہ) :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں (۱) نماز کا نفس وجوب (۲) نماز کا وجوب ادا۔ اور نماز کے نفس وجوب کے دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے جیسا کہ تلویح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ سبب حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفس وجوب کا سبب حقیقی ایجاب قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجاب قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوب ادا کا سبب ہے نہ کہ نفس وجوب کا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کی ہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے ”یا ایہا الناس اعبدا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم“ کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور بقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطا کی ہیں ان پر شکر ادا کرنے کیلئے عبارت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتیں نفس وجوب صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفس وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ خود شارح نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیوں کہ اگر نماز وقت میں ادا کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ سبب کا سبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں ادا نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

ادار کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل نماز ادا کیا جائے۔ بہر حال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ مصنف نے وقت کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور ادار میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضا میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو ادار سے پہلے ہوتا ہے اور ادار کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضا کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز ادا نہیں کی گئی تو یہ وقت قضا نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا متنع نہ ہوگا۔

وَهُوَ آخِرُ بَعْدَةِ أَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَرِّفُ يَقُولُ لَهُ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يُضَافَ إِلَى الْجُزْءِ
الْأَوَّلِ أَوْ إِلَى مَا يَلِيهِ رَابِعًا الشَّرْعُ وَأَوْ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضَيْقِ
الْوَقْتِ أَوْ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ كُلَّ مَسْبَبٍ مُتَّصِلٍ بِسَبَبٍ
فَإِنْ أُدِيتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُونُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّجَرُّمَةِ وَ
هُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَرَّأُ سَبَبًا لَوْ جُوبِ الصَّلَاةُ فَإِنْ لَعُيْزُ فِي أَوَّلِ
الْوَقْتِ تَنَقَّلَ السَّبَبُ إِلَى الْأَجْزَاءِ الَّتِي بَعْدَهُ فَيُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى كُلِّ
مَا يَلِيهِ رَابِعًا الشَّرْعُ وَمِنْ الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ فَإِنْ لَعُيْزُ فِي الْأَجْزَاءِ
الصَّحِيحَةِ حَتَّى ضَاقَ الْوَقْتُ فَجَرَّ بِضَافِ الْوُجُوبِ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ
عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَهَذَا لَا يَتَّصِرُ إِلَّا فِي الْعَصْرِ فَإِنْ فِي غَيْرِهِ مِنَ الصَّلَاةِ
كُلُّ الْأَجْزَاءِ صَحِيحَةٌ وَهَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مَقْدَرُ مَا يَسَعُ التَّجَرُّمَةَ عِنْدَنَا
وَمَقْدَرُ مَا يُؤَدِّي فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ تَرْفُودٍ فَلَا تَنَقَّلُ السَّبَبُ عِنْدَهُ
إِلَى مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ خِلَافَ الْأَمْرِ وَالشَّرْعِ فَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْخَيْرُ كَامِلًا
كَمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّ الْفَسَادُ بِالْظُلُومِ بَطَلَتْ
الصَّلَاةُ وَيُحْكَمُ بِالِاسْتِيْمَافِ وَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ
الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّ الْفَسَادُ بِالْعُرُوبِ لَعُيْزُ
الصَّلَاةُ لِأَنَّ آدَاهَا كَمَا وَجَبَتْ -

(مترجمہ) :- اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنف نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جز اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو وہ جز جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جز لا تجزئ ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اول وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعل نماز، اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت "وجوب" جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور یہ جز ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں تمام اجزاء صحیحہ ہیں اور یہ جز ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفر کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر و شرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جز اخیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروب آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ امر وقت کی پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں کیوں کہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جز اول کی طرف منسوب ہوگا (۲) یا وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکند پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوب نماز منسوب ہوگا (۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا (۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ مسبب نفس وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔ اور یہاں اس جز کے ساتھ جو سبب ہے ادا کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفس وجوب کا حالانکہ اتصال مسبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصال ادا بالسبب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے ادا

بھی سبب ہے اور جب ادار سبب ہے تو سبب کیساتھ ادار کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال ہر سبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز، اول وقت میں ادار کی گئی تو وہ جزا لا تجزئی جو تحریمہ پر مقدم ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزا اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں، اور معدوم، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہذا بعد والے اجزاء، جزا اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء، جزا اول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزا اول کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادا نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزاء جزا اول کے بعد ہیں۔ پس اس صورت میں وجوب نماز وقت کے اجزاء صحیحہ میں سے اس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتدا کیساتھ متصل ہے جیسا کہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکند پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دواعترض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا "تنقل السببیت" کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقال سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً پہلے وقت کے جزا اول میں سببیت ثابت تھی اور اب اس جز میں ثابت ہے جو ابتدا شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقت انتقال نہیں ہے مگر چوں کہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تنقل السببیت کہہ دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جزا اول میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزاء کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ نماز شروع کرنے کی ابتدا میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اول وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد ادا کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے ادا کرتے ہیں، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے ادا کرتے ہیں وغیرہ پس تینوں حضرات کی نماز ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نماز ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا، اور دوسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا، اور تیسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا۔ گویا ایک نماز ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن "وقت" معرّف یعنی سبب کی نشاندہی

کرنی والا ہے تو اب شئی واحد کیلئے متعدد معرّفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ شئی واحد کیلئے متعدد معرّفات ہو سکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاء صحیحہ میں نماز ادا نہ کی گئی ہو تو تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو وقت کی تنگی کی صورت میں وجوب نماز، جزا ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور جزا ناقص وجوب نماز کا سبب ہوگا، اور سبب ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیوں کہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جزا ناقص کا قصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی ”جزا“ ناقص نہیں ہوتا۔ اور جزا ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تنگی تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفر کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جس میں چار رکعت ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کی جا سکیں اسکے بعد کی طرف سبب منتقل نہ ہوگی کیوں کہ اس کے بعد کی طرف سبب کا منتقل ہونا امر و شرع کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُسْعَهَا“ ہماری دلیل ”قدرت مطلقہ“ کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گزر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کر لیا کہ جائے بہ حال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزا خیر وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزا خیر کامل ہوا، جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیوں کہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی ”جزا“ ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دوران نماز آفتاب طلوع ہو گیا تو نماز فجر باطل ہو جائے گی، اور از سر نو نماز فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ جس طرح نماز فجر واجب ہوئی تھی اُس طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلان صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل نماز باطل ہو گئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہو گئی یعنی فرض ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصل صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی، اور مستدل حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”من ادرک رکعت من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعت من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر“ (شیخان) یعنی جس نے

طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پایا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر کو پایا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جس میں اوقات ثلثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیوں کہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا ہوگی حالانکہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ ”واجب“ کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزا خیر ناقص ہوتا ہے لہذا جزا خیر میں نماز عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا، اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی اور جب ادا، وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے، اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کی وجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی لیکن غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحب نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزا خیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نماز عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دوران نماز آفتاب غروب ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَبْدَأُ الشُّرُوعَ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَالْجُزْءِ النَّاقِصِ
لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَبًا لِمَوْجُوبِ الصَّلَاةِ إِذَا شُرِعَ
فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَشُرَعْ فِيهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا قَبْلَ بَدْءِ أَنْ يُقْتَصَرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ

الْأَوَّلُ لِإِهْتِمَامِهِمْ عِنْدَ الْجُمُوعِ وَصَرَاحِهِ بِحَتَّى ذَهَبَ كُلُّ الْأُيُمَةِ سِوَى أُنَى حَنِيفَةٍ إِلَى اسْتِحْبَابِ الْإِدَاءِ فِيهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِجَلِّ خِلَافِيَةِ زُفَرٍ فِيهِ صَرَاحٌ بِذِكْرِهِ وَهَذَا أَكْثَرُ إِذَا دُخِيَ الصَّلَاةُ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتِ الصَّلَاةُ عَنِ الْوَقْتِ فَحُيِّصَ الْوُجُوبُ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ قَدْ نَالَ الْمَانِعَ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهُ ظَرْفًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحُيِّصَ الصَّلَاةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ -

(ترجمہ) :- اور مصنف کا قول ”مالی ابتداء شروع“ جزا اول اور جزا ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزا اول یا جزا ناقص وجوب صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی ہے کہ اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزا اول کے مہتمم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزا اول کی صراحت کی ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزا اول میں نماز ادا کرنا مستحب ہے اسی طرح جزا ناقص، امام زفر کے اختلاف کی وجہ سے صراحت مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب نماز وقت کے اندر ادا کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے ظرف ہونا وہ زائل ہو گیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضا کیلئے سبب ہے، اور وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہذا نماز، وقت کامل ہی میں ادا ہوگی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اول کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ مانتا کہ قول ”مالی ابتداء شروع“ جزا اول اور جزا ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزا اول بھی وجوب صلاۃ کا سبب اسی وقت ہوگا جب جزا اول میں نماز شروع کی جائے اور جزا ناقص بھی سبب اسی وقت ہوگا جب جزا ناقص میں شروع کیا جائے چنانچہ اگر جزا اول یا جزا ناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزا اول سبب ہوگا اور نہ جزا ناقص سبب ہوگا۔ بہر حال جب جزا اول اور جزا ناقص وجوب نماز کے سبب اس وقت بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزا اول اور جزا ناقص بھی ”مالی ابتداء شروع“ کے تحت داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جزا اول میں شروع کیا جائے تو جزا اول نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا اور جب جزا ناقص میں شروع کیا جائے تو جزا ناقص نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا اسی مصنف کا قول ”مالی ابتداء شروع“ جزا اول اور جزا ناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا "وہو اما ان یضاف الی ما یلی ابتداء الشروع اوالی جملۃ الوقت" یعنی وقت کی نوع اول کی قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جز اول ہتم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ علاوہ تمام ائمہ نے جز اول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چونکہ جز اول ہتم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کر کے ذکر فرمایا اور اسی طرح جز ناقص میں امام زفر کا اختلاف ہے لہذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جز ناقص کو صراحۃً ذکر فرمایا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادا کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادا نہ کر سکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا۔ کیوں کہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظن کیلئے بھی ہے اور ظن اور سبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن جب وقت گزر گیا اور نماز ادا نہیں کر سکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظن نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظن نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادا ہوگی، ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنف نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَالْبَيِّنَةُ أَشَارَةُ يَقُولُ فَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ أَمْسٍ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ
يَوْمِهِ يَعْنِي فَلَا جَلَّ أَنْ سَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ إِذَا لَمْ
يُؤَدَّ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ وَ سَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْأَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ
النَّاقِصِ الْكَامِلِ فَلَمَّا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ الْأَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا فَاتَتْ
الصَّلَاةُ عَنْ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِإِعْتِبَارِ الْكُلِّ أَخْبَرْنَا أَنَّهُ وَإِنْ
كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهُ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَأَدَّى
عَصْرُ يَوْمِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُوَدَّ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ وَاتَّصَلَ

شَوْرُوعُهُ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لَوْ جُوزِيَهُ فَيُؤَدِّي نَاقِصًا كَمَا وَجِبَ -

(مترجمہ) :- پس اسی وجہ سے کل گزشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی برخلاف آج کی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے جب کہ اس کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا ہو اور گزشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کل وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گزشتہ کل کی عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہو گئی تو کل وقت سبب ہوگا۔ اور وہ اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اگرچہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضا کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقت کامل میں، اور آج کی عصر وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی اسلئے کہ جب اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور اس کا شروع جز ناقص میں متصل ہو گیا تو جز ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس کو ناقص ہی ادا کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :- صاحب منار کہتے ہیں کہ آج کی نماز عصر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے اور کل گزشتہ کی نماز عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گزشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی کیوں کہ جب نماز عصر کا وقت فوت ہو گیا اور مکلف نماز ادا نہ کر سکا، تو پورا وقت کل گزشتہ کی نماز عصر کی قضا کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگرچہ جز ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گزشتہ کی قضا کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گزشتہ کل کی قضا وقت کامل ہی میں ادا ہو سکتی ہے وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی، اور آج کی نماز عصر وقت ناقص میں بھی ادا ہو سکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اول وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کر سکا بلکہ جز ناقص میں شروع کیا تو آج کی نماز عصر کے وجوب کا ”سبب“ جز ناقص ہوگا اور جب ”سبب“ جز ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی جیسا کہ نقصان سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَلَأَ بِهَا بِالْعَدْلِ وَالنَّظَرِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ كَذَلِكَ نَاقِصَةٌ وَكَانَ شَرْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَكُنْ هَذَا أَصْحَرُ وَرَقَةً رَابِعَةً عَلَى الْعِزِّيمَةِ فَإِنَّ الْعِزِّيمَةَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ أَنْ يُوَدِّيَ فِي تَمَامِ الْوَقْتِ فَلَا يُحْتَاسِرُ عَنْ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعِزِّيمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا

(ترجمہ) :- اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس قدر بڑھائے کہ آفتاب غروب ہو جائے اسلئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتداء کامل وقت میں ہوئی تھی کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس کی بناء عزیمت پر ہے اس لئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اس کو پورے وقت میں ادا کیا جائے پس عزیمت پر عمل کرنے کیساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہو سکتی ہے لہذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفت نقصان کیساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اول وقت عصر میں عصر کی نماز شروع کرے پھر تعدیل ارکان اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھا دے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہو جائے۔ تو یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اس کو وقت کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقت کامل (سبب کامل) کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن ادا کیا گیا صفت نقصان کیساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اُس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے شروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارض سفر کی وجہ سے مشروع ہے، اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت ”فمن شهد منکم الشهر فليصمه“ کی وجہ سے اصل یہی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز ادا کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چوں کہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اُن پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا رخصت اور اجازت دیدی گئی کیوں کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی، روٹی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے بہر حال اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اسلئے یہ اعتراض واضح ہوا۔ اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن مع الکراہت یعنی صفت نقصان کیساتھ ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفت نقصان کیساتھ عصر کی نماز ادا کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ أَيْ مِنْ حُكْمِ هَذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفٌ
اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ أَنْ أَصَلِّيَ ظَهَرَ الْيَوْمَ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقٍ
النِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيَّةِ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ
يَجِبُ أَنْ يُعَيَّنَ النِّيَّةُ وَلَا يَسْقُطُ لِضَيْقِ الْوَقْتِ أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ
التَّوَسُّعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيرٍ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ بِسَبَبِ نَوْمٍ أَوْ نَسْيَانٍ لَا يَسْقُطُ
التَّعْيِينُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضَّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ
كَانَ مَسْعَةً۔

(مترجمہ) :- اور اس قسم کا حکم متعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ
ظرف ہے تعین کی نیت کا شرط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ہے
اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی، اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل
اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعین کرنا واجب ہے اور تنگی وقت کی وجہ سے تعین
ساقط نہیں ہوتی۔ یعنی جب نمازی کے آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی
وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے
آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ "امر" مطلق عن الوقت کی وہ قسم جس میں وقت ظرف، شرط
اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں
نے آج کی نماز ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی ہوگی یہ
ہے کہ وقت چوں کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب ہی پڑھی
جاسکتی ہیں اسلئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت
کی تو بھی کافی نہیں ہے کیوں کہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہذا ادا اسی
وقت متعین ہوگی جب فرض وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔
صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری
نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک
کوتاہی کرتا رہا یا سو گیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعین کی

نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرض وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیوں کہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض رکوتا ہی، نیند، نسیان کی وجہ سے تنگ ہو گیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا تنگی وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگی وقت کی صورت میں تعیین کی نیت ساقط ہو جانی چاہیے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرض وقت کی طرف پھیر دینا چاہیے کیوں کہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز ادا کرے گا نہ کہ نفل اور قضا وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”ظاہر حال“ کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے توجہ ہو سکتا ہے لیکن ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے توجہ نہیں ہوتا پس جوں کہ فرض وقت کی تعیین ”جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا اس لئے تنگی وقت کے باوجود تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالْعَبِيرِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ وَسَطَهُ
أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِينِهِ اللَّسَانُ أَوْ الْقَصْدُ أَيْ إِلَّا إِذَا أَدَّى فَعِنِّي أَيْ
وَقْتُ أَدَّى يَكُونُ ذَلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فَيَا عَيْنَهُ بَلْ فِي جُزْءٍ
آخَرَ لَا يَسْمَى قَضَاءً كَالْحَابِثِ فِي الْعَيْنِ فَإِنَّهُ يَتَحَبَّرُ فِي كَفَّارَتِهِمَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ
أَشْيَاءَ: أَوْ قَضَاءٍ عَشْرَةَ مَسَافِينَ أَوْ كَسُوْنَهُمْ أَوْ تَجَرُّؤُهُمْ قَبْلَهُ فَإِنْ عَيَّنَ
وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللَّهِ تَعْمًا مَالَهُ يُؤَدِّهِ فَإِذَا
أَدَّى صَافٍ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ أَدَّى غَيْرَ مَا عَيْنَهُ أَوْ لَا يَكُونُ مُؤَدِّيًا۔

(مترجمہ) :- اور وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا مگر ادا سے یعنی اگر کوئی شخص اول وقت یا درمیان وقت یا آخر وقت معین کر دے تو اس کی زبانی یا قلبی تعیین سے وقت متعین نہ ہوگا مگر جب ادا کرے پس جس وقت میں ادا کرے گا وہ وقت متعین ہوگا اور اگر اس نے اپنے معین کردہ وقت میں ادا نہ کیا، بلکہ دوسرے جز میں ادا کیا تو اس کا قضا نام نہ ہوگا جیسا کہ قسم توڑنے والا کیوں کہ وہ قسم کے کفارے میں تین چیزوں میں سے کسی ایک کو کھانا کھلانے یا ان کو بڑا پہنانے یا غلام آزاد کرنے کے درمیان مختار ہے پس اگر ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو اس کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک کہ اس کو ادا نہ کر لے پھر جب ادا کرے گا تو وہ متعین ہو جائیگا اور اگر اس نے اس کے علاوہ کو ادا کیا جس کو اولاً متعین کیا تھا تو وہ

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصہ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعل یا موربہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصہ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے چیز میں ادا کی تو یہ نماز قضا نہیں کہلائیگی بلکہ ادا کہلائے گی کیوں کہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس چیز میں بھی ادا کیا جائیگا ادا ہی کہلائے گی، قضا نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوائع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول ادا کیلئے متعین ہے اور جز اول کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضا ہوگی، ادا نہ ہوگی، اور بعض اخاف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر ادا کیلئے متعین ہے اگر جز اول میں ادا کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ امر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تعمیل حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلاف امر ہے، لہذا بعض شوائع کا قول معتبر ہے اور بعض اخاف کا قول لائق اعتنا ہے اور اس کی مثال کہ بغیر ادا کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کر کے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت اُسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما نطعمون اہلکم او کسوئہم او تحریق رقبۃ فممن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام“ یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھئے ہیں تین دن کے۔ بہر حال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو ادا نہ کر لے۔ ہاں۔ اگر اس کو ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو ادا کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصّہ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ ادا رہوگی، قضاء نہ ہوگی۔

أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْ جُوبِهِ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوعُ الثَّانِي مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوْقِفِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا يَكُونُ الْأَوَّلُ ظَرْفًا وَهَذَا مَعْيَارًا وَالْمَعْيَارُ هُوَ الَّذِي مَحْضُ اسْتَوْعَبَ الْمَوْقِفَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُولُ بِطَوِيلِهِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهِ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَطُولُ بِطَوِيلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهِ فَيَكُونُ مَعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لَوْ جُوبِهِ أَيْضًا وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ فَقِيلَ الشَّهْرُ كُلُّهُ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيلَ الْآيَةُ فَقَطْ دُونَ اللَّيَالِي شَرَفُ الْقِيلِ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لَوْ جُوبِ صَوْمِهِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيلَ أَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ عَلَى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَلَوْ بَدَأْنَا كُنْ شَرْطًا لِلْأَدَاءِ مَعَ أَنْ شَرْطًا لِلْأَدَاءِ أَيْضًا كَلْفَاءً بِالْقَرَأَتَيْنِ -

(مترجمہ) :- یا وقت، فعلی امور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ، یہ عبارت مصنف کے قول ”اما ان یكون ظرفاً“ پر معطوف ہے اور یہ امر وقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔ اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوالے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو موقت کو گھیر لے اور موقت سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہو جائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہو جائے۔ اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے پس وقت، (روزہ) کیلئے معیار ہوگا، اور یہی وقت امر وقت کے وجوب کا سبب بھی ہے، البتہ سبب وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ، رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اور کہا گیا کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے، ہم نے یہ ساری باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں۔ اور یہاں قرآن پر اکتفا کرتے ہوئے ادا کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ ”وقت“ ادا کیلئے شرط بھی ہے۔

(تشریح) :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم رکعت مودعی کیلئے ظرف، ادا کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو، کا بیان ہو چکا ہے، دوسری قسم یہ

ہے کہ وقت فعل مامور بہ کیلئے معیار ہو، اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہو مثلاً "رمضان کا مہینہ"۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت "اما ان یكون ظرفاً" پر معطوف اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ "وقت" پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو موقت یعنی فعل مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصہ فاضل نہ رہے بلکہ معیار (وقت) کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعل مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ، گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہوتا ہے، پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ روزہ، شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "صوم رمضان" اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" جو شخص تم میں سے ماہ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے بہر حال "روزہ" رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور اضافت، سببیت کی دلیل ہے، لہذا ماہ رمضان یعنی وقت رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، البتہ اسباب وجوب میں اختلاف ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ، روزہ کا سبب ہے دلیل گذر چکی ہے کہ روزہ، رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سبب رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو مسبب پر مسبب کا مقدم ہونا بھی لازم نہ آئے گا، اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا سبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن ہیں، رمضان کی راتیں روزہ واجب ہونے کا سبب نہیں ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا سبب، اس شئی کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیوں کہ روزہ نام ہے کھانے پینے جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی

اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اُس شئی کے ادا کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا، تو یہ وقت اُس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیوں کہ آخری وقت سے مراد مقدار تحریمہ کا وقت ہے اور مقدار تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو متد فرمادیں جیسا کہ قدرت مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گزر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضا لازم ہوتی ہے، پس قضا کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے، اور رمضان کے روزے اُسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جز اول وجوب صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جز اول کا وجوب صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصہ اُس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہو گا اسلئے کہ مستقل مسبات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصہ اُس دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا سبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اُس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصہ کو سبب قرار دیا گیا ہے۔ صاحب فی الاوار کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

”ولم يذكر ههنا كونه شرطاً الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ”وقت“ جس طرح فعلی مامورہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پر اکتفا کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیوں کہ جو چیز وقت کیساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی ادا کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں ”نذر“ وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔

تَقَرَّرَ عَلَى كَوْنِهِ مَعْيَارًا فَقَالَ فِيَصِيْرُ غَيْرِهِ مُنْفِيًا أَيْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مَعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيْرُ غَيْرُ الْفَرَضِ مُنْفِيًا فِي رَمَضَانَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْتَلَخَ شُعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَن رَمَضَانَ وَلَا تَشْتَرِطُ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمٍ غَدًا نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِأَنَّ هَذَا التَّعْيِينَ إِنَّمَا تَشْرَعُ فِي الصَّلَاةِ لَكُنْ وَقْتَهَا ظَهْرًا فَادِمًا لِحَا لِعِيَرِهَا أَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هَهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا بُدَّ مَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ وَقَالَ زُفَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِحَاجَةِ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا لِأَنَّ مُتَعَيِّنٍ يَتَعَيَّنُ لِلَّهِ تَعَالَى وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَهُوَ نِيَّا قَلْنَا۔

(مترجمہ) :- پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنف نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر موقت کا غیر ”منتفی“ ہو جائے گا۔ یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعین کی نیت شرط نہ ہوگی باس طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ تعین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعین نیت ضروری ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(تشریح) :- وقت چوں کہ روزہ کیلئے عیار ہے اس لئے مصنف نے اُس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جاسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کر لے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصل صوم کی نیت کی ہے اور وصف صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصل صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہے گا۔ اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

صاحب منا رکہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اسلئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروری نہیں کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا، کافی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت طرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نمازوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جاسکتی ہیں لہذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا شرط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے اسلئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے

حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب کی نیت سے ادا ہو جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفت عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادت مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی روکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے بجانب اللہ متعین ہے کیوں کہ رمضان میں صوم رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلق صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہو جائے گا اور اطلاق نیت کے باوجود تعیین حاصل ہو جائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو "اے انسان" کہہ کر ندا دیں

تو اس نداء سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفر جرح فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھ لے تو بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ امام زفر جرح کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی امساک (کھانے پینے جماع سے رکنا) واقع ہوگا وہ صوم فرض یعنی روزہ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ رمضان کا روزہ ادا کرنے کیلئے اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً امساک (کھانے پینے، اور جماع کرنے سے رکنا) صوم رمضان کیلئے متعین نہیں ہے بلکہ جو امساک قربت اور عبادت ہوگا وہ ہی صوم رمضان کیلئے متعین ہوگا اور کوئی چیز بغیر نیت کے قربت اور عبادت نہیں ہو سکتی لہذا امساک کو قربت اور عبادت بنانے کیلئے نیت کرنا ضروری ہوگا پس ثابت ہوا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل نیت ضروری ہے، بغیر نیت رمضان کا روزہ درست نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیوں کہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفر جرح کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی جرح فرماتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت تو ضروری نہیں البتہ اصل نیت ضروری ہے۔

فِيَصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ تَفْرِيعٌ عَلَى مَا سَبَقَ أَحْرَقَ
فِيَصَابُ صَوْمَ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ
الْخَطَا فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بِأَنْ يَنْوِي النُّفْلَ أَوْ أَجْبًا آخَرَ فَلَا يَكُونُ الْأَعْنُ رَمَضَانَ
وَالْمَرَادُ بِهَذَا الْخَطَا ضِدُّ الصَّوَابِ لِاجْتِدَادِ الْعَامِلِ فَإِنَّ الْعَامِلَ وَالْمُخْطِئَ
سَوَاءٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ۔

(مترجمہ)۔ پس رمضان کا روزہ، مطلق صوم سے درست ہو جائے گا اور خطا فی الوصف کیساتھ

بھی درست ہوگا (یہ) ماقبل پر تفریع ہے یعنی رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا یا اس طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطا کیساتھ بھی بایں طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے پس رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اس خطا سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عامدا اور منطی اس حکم میں برابر ہیں۔

(تشریح :- متن کی یہ عبارت ماتن کے سابقہ قول "فیصیر غیره منیا" پر متفرع ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ منتفی ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ میں نے روزے کی نیت کی" اور اسی طرح خطا فی الوصف کے باوجود بھی درست ہو جائے گا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ رمضان کا مہینہ، وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا پس چونکہ رمضان کے مہینہ میں وصف (نفلی یا واجب آخر کا روزہ) مشروع نہیں ہے تو رمضان میں یہ وصف باطل ہو جائیگا اور وصف کے باطل ہونے سے اصل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لہذا وصف صوم کے باطل ہونے کے باوجود اصل صوم باقی رہے گا، اور اصل صوم سے فرض رمضان چوں کہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

صاحب نورالانوار فرماتے ہیں کہ متن میں خطا سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیوں کہ رمضان میں صوم نفل یا واجب آخر کی عمدائیت کرنے والا اور خطائیت کرنے والا دونوں برابر ہیں، رمضان میں صواب (درست) تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو خطا ہے "خواہ یہ نیت عمداً ہو خواہ خطا ہو، دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر ادا نہ ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَتَوَحَّى وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَأْسُ ثَنَاءٍ مِنْ مُقَدَّرِ أَحْمَدٍ
يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالِ
كَوْنِهِ يَتَوَحَّى فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى
لِأَنَّ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَأْسُ ثَنَاءٍ وَاجِبٌ لِحُجُوبِ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَخْتَارُ
بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شَهْرَهُ الشَّهْرِ
مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمَقِيمِ وَرَأْسُ ثَنَاءٍ خَصَّ لَهُ بِالْإِفْطَارِ لِلْيُسْرِ فَإِذَا لَمْ

يَتَرَحَّصُ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَفْعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ -

(مترجمہ) :- مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے (یہ) مقدر سے استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطا فی الوصف کے باوجود دہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت کرے کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اسی سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اس کے حق میں وجوب ادا ساقط ہو گیا تو اس کے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہود شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے، پس جب اس شخص کو رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہذا نیت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ”الانی المسافر الخ“ استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے یعنی خطا فی الوصف کے باوجود دہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجب آخر یعنی قضا یا کفارہ کی نیت کر لے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت ”ومن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدہ من ایام اخر“ (بقرہ) کی وجہ سے وجوب ادا ساقط ہو گیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہو گیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر ادا کر لے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی ادا ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر بھی واجب آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت ”فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ“ کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہود شہر ہے اور شہود شہر (حضور رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کر دیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیش نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت

دیدگی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر ہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہور شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضان موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهَذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوَى لِأَنَّهُ رُخْصَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمُحَنَّةَ عَلَى نَفْسِهِ عَلِمَ أَنَّ لَعَرِيكَنَ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا هُوَ الْمُحْتَارُ وَقِيلَ رُخْصَةٌ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يُضَرِّبُ الصَّوْمَ كَمَرَضِ حَتَّى الْبُرْدِ وَوَجَعَ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ زِيَادَةِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضُ الَّذِي لَا يُضَرِّبُ الصَّوْمَ كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبُطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هَذَا الْمَرِيضُ ظَهَرَ أَنَّ لَعَرِيكَنَ لَهُ عَجْزٌ حَقِيقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ -

(ترجمہ) :- اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض کی رخصت، حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیری اور فرضی عجز کیساتھ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہو گیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانے کا خوف ہے پس مریض، مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے ناکام مریض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت از زیاد مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدھمی تو اس کی رخصت حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہو گیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) صاحب منا کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیوں کہ اگر مریض نے

رمضان میں نفلی روزے یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہذا اگر مریض روزہ رکھ لے اور نفس پر مشقت برداشت کر لے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیوں کہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صوم نفل یا واجب آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفلی روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحب نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز، مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو محض از دیارِ مرض کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے، یعنی مسافر کے مانند مریض بھی اگر نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کر لے تو نیت کے مطابق ہی روزہ ادا ہوگا، اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض رُح کے ہر ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے آثار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو از دیارِ مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہمی کا بیمار تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضان موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رَوَايَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِقَوْلِهِ يَنْبُؤُ وَاجِبًا آخَرًا فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمَسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَوَايَاتٍ فِي رَوَايَةِ الْحُسَيْنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى فِي رَوَايَةِ إِبْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا الْإِخْتِلَافُ مَعْنِي عَلَى دَلِيلَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ تَعْلَاغُهُ قَالَهُ لَيْلُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانَ فِي حَقِّهِ كَرَفَاتٍ وَفِي شَعْبَانَ يَجْعَلُ النَّفْلَ تَكْلَدُ الْهَمَّاءُ وَالدَّلِيلُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعَ بَدَنِهِ بِالِاسْتِرَاحَةِ فَكَانَ يُصْرِفُهُ إِلَى مَنَافِعَ دِينِهِ وَحَقِّ قَضَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوَّلِي لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هَذَا الرَّمَضَانَ لَمْ يُعَاقَبْ لِأَجْلِ رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ أَهْمَرُ لَهُ لَا فِي مَصَالِحِ دِينِهِ وَلَا فِي مَصَالِحِ دُنْيَا.

(مترجم) اور نفلی روزوں میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول "نبوی واجباً آخر" کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں۔ پس دلیل اول یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے۔ اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے دینی منافع یعنی قضاے واجب اور کفارہ کے ادا کر کے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضا اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضا یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیاد ۷ کی روایت تو یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائے گا اور ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو دلیل حضرت امام صاحب سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیاد ۷ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عطا فرمادی تو ادا کر کے روزہ کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہذا

رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا مہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوب صوم رمضان کا سبب یعنی شہر رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفیس وجوب صوم ثابت نہ ہوگا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفیس وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوب ادا بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ "وجوب ادا" نفیس وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوب ادا ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ بغیر وجوب سبب کے کوئی عبادت ادا نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقہ شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوب صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور عارض سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں بھی وجوب صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوب صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماعہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضا یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مر گیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اُس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ لیکن جو روزے قضا اور کفارے کے اُس پر واجب ہیں اُن کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضا اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضا اور کفارے کے روزے مسافر کے حق میں موجودہ رمضان سے زیادہ اہم ہیں تو مسافر موجودہ رمضان میں اگر قضا اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضا اور کفارے کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفل کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں نفل یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع غزیمت پر عمل کرنے یعنی

رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی قضا کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عند اللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور با نفی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے۔ پس جب نفی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفی روزہ، رمضان کے روزے کی بہ نسبت اہم نہ ہوگا بلکہ نفی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہوگا اور جب نفی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور نفی روزہ ادا نہ ہوگا۔

أَوَلَيْكُنْ مَعِيَارًا لِّهٖ لَا سَبَبًا لِّقَضَائِهِ رَمَضَانَ عَطَفَ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوعُ الثَّلَاثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوْقِفِ فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مَعِيَارٌ بِلَا شَبَهٍ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ هُوَ شَهْرُ السَّابِقِ لِأَهْذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَمْ يَعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ تَعْيِينَ الْوَقْتِ فَأَيُّ وَقْتٍ يَكُونُ شَرْطًا وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النِّسْخِ وَالتَّنْذِرِ الْمَطْلُوقِ فَإِنَّ وَقْتَهُ مَعِيَارٌ لِّهِ وَلَيْسَ سَبَبًا لِّوَجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ التَّنْذِرُ وَأَمَّا التَّنْذِرُ الْمَعْيَنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكَ لِلتَّنْذِرِ الْمَطْلُوقِ فِي هَذَا الْمَقْصِدِ وَإِنَّمَا يَخَالَفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اسْتِثْنَاءُ نَبِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ أَحْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلَيْدَ أَقْدَافِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ التَّنْذِرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكَ لِمَضَانٍ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مَعِيَارًا لِّهٖ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ بَعْدَ مَا أُوجِبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بَانَ التَّنْذِرُ سَبَبٌ لِلْوَجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّنْذِرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكَ لِمَضَانٍ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضِ آخِرِهَا لِحُجُوبِ بَاطِنِهَا شَيْئًا وَمَصْلَحَةُ الْمُنْتَقَبِ الْحَسَامِيِّ جَعَلَ التَّنْذِرَ الْمَعْيَنَ مِنْ جَنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالتَّنْذِرَ الْمَطْلُوقَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبْلِ الزَّكَاةِ وَصِدْقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ ادْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ إِلَى أَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي وَهَذَا مُحْكَلٌ۔

(ترجمہ) یا وقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضا یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضا کا وقت بلاشبہ معیار ہو اور اس کے وجوب کا سبب پہلے ہی میں کا حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔ اس لئے کہ قضا کا سبب وہ ہی ہے جو ادا کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور ظاہر عدم ہے۔ اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم

نہ ہو تو کوئسا وقت اس کی شرط ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں "نذر مطلق" واقع ہے اور نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے۔ رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تعین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام، نذر معین کے لئے معیار ہیں اور ایام، وجوب کے لئے سبب ہیں اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کر لیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضا رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاق کر لو۔ اور منتخب حسامی کے مصنف نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضا رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کے قبیل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ "وقت، فعل مامور بہ" کے لئے معیار ہو اور فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضا، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، سابق میں مذکور عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفاً للموَدی" پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے۔ کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضا کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضا کا روزہ واقع ہوگا اُس دن کا کوئی حقیقہ روزہ ہے سے فاضل نہیں رہے گا۔ اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضا کی جائے گی قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضا کا وہی سبب ہوتا ہے جو سبب ادار کا ہوتا ہے اور یہاں ادار کا سبب شہود شہر رمضان ہے لہذا اس رمضان کے روزوں کی قضا کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا۔ پس جب قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اسی گزشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضا کی جائے گی، وجوب قضا کا سبب نہ ہوں گے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ جس وقت میں قضائے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہ ہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضا کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کوئسا وقت اس کی شرط ہوگا بہر حال ظاہر یہ ہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثالیں "نذر مطلق" کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال "نذر مطلق" ہے۔ نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔ تو تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیوفا نذورہم"۔

واما الذنر المعلن الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "امر مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہو سکتا ہے، اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہو سکتا ہے کیونکہ نذر معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا۔ پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہیے تھا "والذنر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہیے تھا تاکہ یہ نذر مطلق اور نذر معین دونوں کو شامل ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام میں کہ نذر مطلق کی صورت میں تعین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعین دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذر معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء ہوگا۔ اور نذر معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضاء ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہا قضا رمضان کا روزہ تو اس میں تعین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق، قضا رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضا کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق "الذنر المطلق" کہا نہ کہ خالی "الذنر" حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "قضا رمضان" واقع ہے اور قضا رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "الذنر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ محض "الذنر"۔

والظاہر ان الذنر المعلن الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہو سکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہو سکتا تو امور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہو گئیں

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضا رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقت حج (۵) نذر معین کا وقت حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بمقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں — اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہیں اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اُس نے خود اس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ اصل میں کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے۔ بہر حال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہو گیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بمقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضا کی جائے گی قضا واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں نذر کا روزہ رکھے گا کافی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہر حال "نذر معین" جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضاے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لاجق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاجق کر دیا گیا تو مامور بمقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضا رمضان اور نذر مطلق کو مامور بمقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بمطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بمطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بمقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضاے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جاسکتا ہے نہ کہ

راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو مامور بر مقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ بعض ایک جیلہر کیونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جو اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید کر بلکہ اس لئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہر حال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک جیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق، مامور ب مطلق عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَلَشَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ الْمُتَعِينِ وَلَا يَحْتَاجُ الْفَوَاتِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِينَ إِي يَشْتَرُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثِ مِنَ الْوَقْتِ نِيَّةُ الْمُتَعِينِ بِأَن يَقُولَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا يَتَأَدَّى الْفَعْلُ أَوْ جَابِ أَيْ خَرَجَ كَذَا يَشْتَرُ فِيهِ التَّيَيُّتُ إِي النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِأَنَّ مَا سَوَى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْأَمْسَاكَاتِ عَلَى الْفَعْلِ مَالِ الْمُتَعِينِ مِنَ اللَّيْلِ بِصَوْمِ الْعَارِضِيِّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذَرُ الْمَطْلُوقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَإِنَّهُ يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلَكِنْ لَا يَتَأَدَّى نِيَّةً وَاجِبَةً أُخْرَى وَلَا يَشْتَرُ فِيهِ التَّيَيُّتُ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْأَمْسَاكَاتُ الْمَطْلُوقَةُ إِلَّا عَلَيْهِ مَالِ الْمُتَعِينِ إِي وَاجِبٌ أُخْرَى أَيْ لَا يَحْتَاجُ هَذَا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ الْفَوَاتَ بَلْ كَمَا صَامَ لَهُ يَكُونُ مُؤَدِّيًا لِأَنَّ كُلَّ الْعَمَلِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِنْ لَوْ يَقْضَى رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانُ أُخْرَى يَحْتَاجُ عَلَيْهِ الْفِدَايَةَ مَعَ الْقَضَاءِ جُزْءًا إِلَى عَلَى التَّكَاثُلِ وَالتَّهَادُوتِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فَاتَّحَمَّا بِخِلَافِ الْفَوَاتِ إِذَا لَوْ يُؤَدَّى هُمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْمُودِ فَيَكُونُ قَضَاءً.

(ترجمہ) اور اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر وقت کی اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضا اور نذر کی نیت کی۔ اور مطلق نیت سے فعل مامور بہ ادارہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبتیت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام، محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے ادارہ ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے ادارہ نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ معین ہے لہذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ پھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم متعلق روزہ رکھے گا ادارہ کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے

نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضا نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہو سکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ نہ اس لئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگر ان دونوں کو وقت مقررہ میں ادا نہ کیا تو قضا ہو جائے گی۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ ماوربہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفل روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الایہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کر لے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضا وغیرہ کے لئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے جیسے صوم رمضان، مطلق نیت اور نفل کے روزے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن نذر معین کا روزہ، واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے ادا نہیں ہوگا اگرچہ رمضان کا روزہ واجب آخر کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ چونکہ اس قدر اہم نہیں ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذاتِ خود معین ہے لہذا اس معین دن میں اگر مطلقاً روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الایہ کہ واجب آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضا کا روزہ رکھے گا تو وہ اس قضا کو ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا اور تاخیر کرنے سے اس قضا کی قضا نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہذا امر نے سے پہلے جب بھی قضا یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور ادا ہوگا، متن میں عدم احتمال فوت کا یہ ہی مطلب ہے ورنہ تو قضا اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضا نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی

واجب ہوگا۔ قضا کے ساتھ فدیہ اس کی مستحق اور کمالی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضا کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضا کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہر لہذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضا کرنا ضروری ہے اگر آئینہ رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضا نہ کی تو اس پر قضا کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف) سبب اور شرط ہونا اور وقت کا معیار اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادارہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادارہ کیا گیا تو دونوں قضا ہو جائیں گے۔

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يَسْتَبِيحُ الْمَعْيَارَ وَالظَّاهِرُ كَالْحَجِّ عَطَفَ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوعُ الْتَالِي مِنْ الْأَوَّاعِ
الْمَوْقِفُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ مُشْكِلًا أَيْ مُشْتَبِهًا الْحَالِ يَسْتَبِيحُ الْمَعْيَارَ مِنْ وَجْهِهِ وَالظَّاهِرُ مِنْ
وَجْهِهِ وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ هَذَا الْمُعْطَى وَذَلِكَ مِنْ وَجْهِينِ الْأَوَّلُ أَنَّ وَقْتُ
الْحَجِّ شَوَالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَعَشْرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدَّى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشْرَةِ ذِي الْحِجَّةِ
فَيَكُونُ الْوَقْتُ فَاضِلًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَرْفًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُؤَدَّى فِي هَذَا الْوَقْتِ
إِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُونُ مَعْيَارَ الْخِلَافِ الصَّلَاةُ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدَّى صَلَاةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِي
أَنَّ الْحَجَّ لَا يَفْتَرِضُ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَةَ وَاحِدَةً فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ يَكُونُ الْوَقْتُ
مَوْسَعًا يُؤَدَّى فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَدْرِكْ الْعَامَ الثَّانِي يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيِّعًا لِأَبَدِهِ
أَنْ يُؤَدَّى فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ لَكِنْ أَبَا يُوسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيقِ وَحُجَّتَهُ اعْتَبَرَ جَانِبَ
التَّوَسُّعِ عَلَى مَا قَالِ الْمَصْنُوعُ -

(مترجم) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے جو تھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحج کے دس دن ہیں اور حج ادارہ نہیں کیا جاتا مگر ذی الحج کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادارہ کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف دس سال تیس سال یا لے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادارہ کرے گا اور اگر دوسرے سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس کے لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(قشور مجی) شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفا لـ" پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبه الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس چوتھی قسم کی مثال "ج کا وقت" ہے کیونکہ ج کا وقت مشتبه الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ ج کے وقت کا مشتبه الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ ج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے ج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم ج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ اگر کالہ ج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا اس اعتبار سے ج کا وقت، ج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی ج ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک سے زائد ج ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ ج کا وقت ج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لہذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال ج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو ج کا وقت مشکل یعنی مشتبه الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ۔ فریضہ ج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں ج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر ج فرض ہے اگر وہ دس یا بیس سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے ج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں ج ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا یہ وقت ج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر شخص "ج" فرض ہونے کے سال ج کا زمانہ گزر جانے کے بعد مر گیا اور دوسرا سال، تیسرا سال، بیسرا سال آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی ج ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضہ ج کے لئے متعین تھا اور اس متعین سال میں چونکہ ایک ہی ج ادا ہو سکتا ہے دوسرا ج ادا نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے ج کا وقت ج کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب ج کا وقت ج کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو ج کا وقت، مشکل یعنی مشتبه الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتن حضرت امام ابو یوسف رحمہ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَيَتَعَيَّنُ أَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ حَلَالًا لِلْحَجِّ أَيْ لَا يَدَّعِي عِنْدَ أَبِي
يُوسُفَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِطًا بِأَحْكَامِ الْأَعْيَانِ فَإِنَّ الْحَيَاةَ إِلَى الْعَامِ
الثَّانِي مَوْهُومٌ وَالْوَقْتُ مَبْدُودٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ إِلَى الْعَامِ الْآخِرِ لِيَسْرُطَ
أَنْ لَا يَفُوتَ مِنْهُ وَتَمَرَّةُ الْإِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِي الْأَتَمِّ فَإِذَا الْعَرُودُ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ
يَصِيرُ فَاسِقًا مَرْدُودًا الشَّهَادَةُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ تَعَرُّادٌ أَيْ إِذَا فِي الْعَامِ الثَّانِي بَرَّ تَعَمُّ
عَنْهُ إِلَّا تَعَرُّدًا قَبْلَ شَهَادَتِهِ وَهَكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْتِيهِ إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ
إِذَا كُنَّ عَلَامَاتُهُ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودًا الشَّهَادَةُ وَلَكِنْ كَلَّمَ أَدَى يَكُونُ أَدَاءٌ عِنْدَ
الْفَرِيقَيْنِ لَا قَضَاءَ -

(مترجمہ) اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔ امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کر لے تاکہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس
لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک مَوْهُوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک
حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہو سکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر گناہ میں پس
اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق، مردود و الشہادت ہوگا پھر جب اس کو دوسرے
سال میں ادا کر لیا تو اس سے گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔ اسی طرح ہر سال میں ہے اور
امام محمدؒ کے نزدیک گنہگار نہ ہوگا مگر موت یا علامات موت کے وقت اور مردود و الشہادت نہ ہوگا لیکن جب بھی ادا
کرے کافر یقین کے نزدیک ادا ہی ہوگا، قصار نہ ہوگا۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگی وقت کا اعتبار کیا ہے اور
امام محمدؒ نے وسعت وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک
پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تاکہ
حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک مَوْهُوم چیز ہے اور وقت کافی دراز
ہے کہ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط
اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کر لیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔ یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ
کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" علی الفور و وجوب
ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" سے
علی الفور و وجوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے
دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور و وجوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک

علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمدؒ چونکہ وسعت وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادا کئے جانے کے لئے متعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے جب چاہے حج کر لے اس تاخیر سے گنہ گار نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج منسلح میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے، فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی طرف اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملیاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہوگی گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہیں تھا تو آپ نے تاخیر جائز ہوگی اور آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی مبہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ کہاں میں اور کہاں یہ ہنکرت لگی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا غرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہ گار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کر لیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی یہ ہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہ گار نہ ہوگا۔ ہاں اگرچہ موت آگئی یا علامات موت ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہ گار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیر حج کی وجہ سے گنہ گار ہونے اور گنہ گار نہ ہونے میں صاحبین کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قصار نہ ہوگا کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قصار۔ اس لئے مرنے سے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قصار نہ ہوگا۔

نثر اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے

ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے پس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیر ہوگا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیرہ گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَأْتِي بِالطَّلَاقِ الذِّينَةَ لَا يَذْنِبُ النَّفْلَ هَذَا مِنْ حُكْمٍ كَوْنِهِ مُشْكِلًا أَيْ إِنْ أَدَّى الْحَجَّ بِمَطْلَقِ
الذِّينَةَ بِأَنْ يَقُولَ زَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ مِنْ خِلَافِ مَا أَقَالَ زَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَلَنْ يَنْقَعُ
عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ هُنَا عَنِ النَّفْلِ لِأَنَّهُ سَفِيهَةٌ يَحِبُّ أَنْ يُجْمَعَ
عَلَيْهِ وَلَا يَقْبَلُ بَصْرُهُ قُلْنَا هَذَا أَيْبُطُ الْأَخْتِيَارِ الَّذِي شَرَطَ فِي الْعِبَادَةِ ابْتِ
دَ الْحَاصِلِ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يَشْبُهُ الْمَعْيَارَ وَالظُّرْفَ أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلِّ مَنِهَا مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ مَعْيَارًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَأْتِي بِمَطْلَقِ الذِّينَةَ كَالصَّوْمِ وَمِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ ظُرْفًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا يَأْتِي بِذِي النَّفْلِ كَالصَّلَاةِ هَكَذَا
يَنْبَغِي أَنْ يَقْعُو -

(مترجم) اور فریضہ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضہ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضہ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضہ حج ادا ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص نا سمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہوگا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض

ادارہ نہ ہوگا۔ مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادارہ ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادارہ کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیوں کہ عقلمند آدمی پہلے فرض ادارہ کرتا ہے اُس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفلی کی نیت سے حج فرض اس لئے ادارہ نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحتہ کی ہے اور حج فرض دلالت ثابت ہوتا ہے اور صریح دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحتہ ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقت حج فی نفسہ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادارہ ہوگا حج فرض ادارہ نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادارہ نہ کر کے نفل ادارہ کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً روک دیا جاتا ہے لہذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روک دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفت نفل باطل ہوگئی اور نفس حج کی نیت باقی رہ گئی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفس حج کی نیت سے حج فرض ادارہ ہو جاتا ہے لہذا یہاں بھی حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادارہ ہوگا حج نفل ادارہ نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرف قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادارہ ہوگا حج فرض ادارہ نہ ہوگا۔ — اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادارہ ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کرے گا تو وصیف نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادارہ ہو جاتا ہے لہذا صوم نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادارہ ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقت حج ہے کہ وقت حج نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہذا نفلی حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضہ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادارہ نہ ہوگا بلکہ نفل ادارہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا۔ پس حج کا وقت، چونکہ ظرف ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اس لئے حج، روزے کے مشابہ ہوگا اور روزہ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا تَرَ غَ الْمَصَّ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطَّلَقِ وَالْمَوْقِفِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِينَ
بِالْأَمْرِ أَوْ لِقَائِهِ وَالْكَفَّارِ مُحَاطِينَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ الْمَعَامَلَةِ
لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِقَاءً أَوْ أَمَّا لِلْكَفَّارِ وَ أَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا آمِنُوا فَإِنَّ نَتَائِجَ أَدْبِهِ الدِّيَّاتِ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةِ عَلَيْهِ
أَوْ مَوَاطَاةِ الْقَلْبِ لِللِّسَانِ أَوْ تَحْذُوكَ لَكَ وَكَذَلِكَ هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوبَاتِ وَهِيَ الْحُدُودُ
وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمُصْلَحَةِ الْبَقَاءِ
وَالرَّجْرُ عَنْ الْمَعَاصِي فَالْكَفَّارُ أَوَّلَى بِهَا سَيِّئًا عِنْدَ إِي حَقِيقَةٍ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَ
الْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ رَاجِعَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الزَّكَاةِ لَا سَاوَةَ وَمَزْنِيَّةُ الْمُعَصِيَةِ
وَأَمَّا الْمَعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَهُمْ فَيُسَبِّحُ إِنْ تَعَامَلُ مَعَهُمْ حَسَبَ
مَا تَعَامَلُوا بَيْنَهُمَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سَوِيًّا وَالْخِزِيرُ فَاتِّهَمَ بِهَا
مُبَاحًا لَهُمْ لَا لِيُنَادُوا بِشَرِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْحَمْدُ لَهُمْ فَكُلُّ شَأْنٍ الْخِزِيرُ
لَهُمْ كَالشَّيْءِ لَا نَادُوا بِتَبْدُلِهَا الْإِجْزِيَّةُ لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِهِمْ وَأَمَّا اللَّهُمَّ كَمَا نَالُوا

(مترجمہ) پھر جب مصنفؒ مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہوئے یا نہ ہوئے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجالانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہوتا ہے اور ہاموسین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا ہاموسین ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقار عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کرامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

اور سورہ کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔ اور اسی کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے، اور سوران کے لئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے۔ اور کفار حزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کفار ادا امر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے اوامر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں۔ کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔ لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا آمنوا“ (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا۔ ہے اسلئے کہ مومنین ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔ اس کے چند جواب ہیں (۱) آیت میں لفظ ”آمنوا“ امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداث فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والو، اپنے ایمان پر برپائی اور ثابت رہو۔ بہر حال جب یہاں امر کا صیغہ، احداث فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثبات فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا (۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والوں دل سے بھی ایمان قبول کرو۔ یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔ اس صورت میں احداث ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا (۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداث ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔ اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ سختی کفار ہی ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اس لئے ہوتا ہے تاکہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کا فرما رہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی رہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ سختی ہیں خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدود و کفارات بنی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہر حال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کے لئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (لین دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے۔ کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الخمر لہم کا نخل لنا واخنزیر لہم کالشاۃ لنا وانا ہذلو انجزیر لہم لیکون دما ہم کدما لنا واما لہم کما لنا" کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایساں، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِي حُكْمِ الْمَوَاضِعِ فِي الْآخِرَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ إِنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَجِ
الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ فِي حَقِّ الْمَوَاضِعِ فِي الْآخِرَةِ بِإِتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ
فَهُوَ يُعَذِّبُونَ بِذُنُوبِهِمْ بِإِتِّفَاقٍ كَمَا يُعَذِّبُونَ بِذُنُوبِهِمْ بِإِتِّفَاقٍ أَصْلُ
الْإِيمَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَوْ نَكُنَّ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَوْ نَكُنَّ نَظْعُومُ الْمُسْلِمِينَ
أَيُّ لَوْ نَكُنَّ مِنَ الْمُعْتَقِدِينَ لِلصَّلَاةِ الْمَقْرُوضَةِ وَالزَّكَاةِ الْمَقْرُوضَةِ هَكَذَا قَالُوا وَقَدْ
فَسَّرْتُكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بِاطْنِبِ وَجْهِهِ وَاسْتَمَلَهُ -

(مترجم ہے) اور مواخذہ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذہ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی۔ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار۔ اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہوگا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت، کفار سے کہیں گے کہ

تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اُس پر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوٰۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

وَأَمَّا فِي دُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ لِعَيْنِ أَنْهُمْ مُحَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا أَيْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَالْأَكْثَرِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَهَذِهِ مُعْلَظَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْقَوْمِ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمَّا لَمْ يَقُلْ بِصَحَّةِ أَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةً الْكُفْرِ وَلَا بِوُجُوبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَمَا مَعْنَى دُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا بَانَ مَعْنَى مُحَاطَبِ فِي حَقِّهِمْ آمِنًا ثُمَّ صَلَّوْا أَيْقَدُوا الْإِيمَانَ مُقَصِّدَةً تَبَعَ لِلْعِبَادَاتِ وَتَمَتَّتْ أَنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ أَخَذُوا مِنْ عِنْدِهِ فِي الْآخِرَةِ بِذُرِّكَ فَعَلِ الصَّلَاةَ كَمَا يَعْنُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِهَا اتَّفَقُوا فَلَوْ لَوْ يَكُونُوا مُحَاطَبِينَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا لَمَّا بَدُوْا فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِهَا هَذَا غَايَةُ مَا قِيلَ فِي التَّلْوِيحِ فِي حَقِّقِ هَذَا الْمَقَامِ -

(مترجمہ) اور بعض کے نزدیک احکام دنیا کے اعتبار سے بھی وجوب ادا میں مخاطب ہیں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار ادا سے عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ جب کفار کی طرف سے حالت کفر میں ادا سے عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے امام شافعیؒ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطاب کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔ پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے مقدر مانا جائے گا۔ اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقاد صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالاتفاق عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں ادا سے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترک عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔ یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(تشریح) مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے ادا سے عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکام دنیا میں کفار پر عبادات کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں۔ سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ کفار، وجوب عبادات کے اعتقاد کے تو مخاطب اور

مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیت عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح فرضیت عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ حالت کفر میں کفار کی جانب سے نہ تو ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ تو کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعی کے اس قول کی کہ "کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں" یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاویؒ نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا ایہا الناس اعبدوا" کی تفسیر یہ کی ہے یا ایہا الناس آمِنُوا ثم اعبدوا، یعنی اسے کافروں ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اس لئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جنبی پر نماز فرض ہو بشرط طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرط ایمان اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجوب ادا کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحب نور الانوار امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترک ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يَخَاطَبُونَ بِإِذَاءِ مَا يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَيْ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ الْكُفَّارَ لَا يَخَاطَبُونَ بِإِذَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِثْلَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْخِيَصِ وَالنَّفَاسِ وَمِنْهَا الْقَوْلُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَعَاذِ حَيْثُ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ لَنَا فِي تَوْمَانٍ أَهْلَ الْكِتَابِ فَأَذْهَبُوا إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُواكَ فَاَعْلَمَهُمُ أَنَّ اللَّهَ فَهَضَّ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمٍ
 ذُوْمٍ دَلِيلَةُ الْخَدِيثِ فَإِنَّهُ نَصَرَهُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يُكْفَرُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَلَمَّا الْإِيمَانُ
 فَلَمْ تَكُنْ تَحْتَ السَّقُوطِ مِنْ أَحَدٍ لِأَجْرَمَ كَانُوا مُخَاطَبِينَ بِهِ -

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا
 صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرتے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز
 اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول کرم
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان
 کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر
 انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ
 اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط
 کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنف نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ
 جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار ان عبادتوں کو ادا کرنے کے
 مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے
 اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادا کرنے کے
 مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی ۲۷۱ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے
 ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذ اذ الیمن فقال انک تاتی قومًا اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ
 وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک
 لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم توغذ من اغنیائہم ودر علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذلک فایاک
 وکرائم اموالہم واثق دعوة المظلوم فانہا لیس بینہا و بین اللہ حجاب - یعنی رسول ہاسخی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
 معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو ان کو
 اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کر لیں تو پانچ وقت کی نمازیں
 فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کر لیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں
 سے لے کر انہیں کے فقرار کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی
 زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کر کے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچتے
 رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست درجابت

کو پہنچتی ہے۔

بہر حال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار، عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں، ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور بالفہم ایمان تو وہ جو نہ کسی وقت بھی کسی سے باقظ نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوں گے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترک ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب جلیل الرحمن

وَمَا فَهِمَ الْمَصْنَعُ مَبَاحِثُ الْأَمْرِ شَرْعًا فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَدَيْنَهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ أَيْ الْقَائِلُ لِفَعْلٍ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَافِ لَا تَفْعَلْ لِيَعْلَمَ أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ رُضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَيَأْتِي الْقِيُودَاتُ كَمَا مَضَى فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّهُ وَضِعَ تَوَلُّهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ أَعْمَلْ وَهُوَ لِيَسْمَلَ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُسْكِنَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُولَ.

(مترجم) مصنف نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور نہی کسی کا۔ دوسرا آدمی کو نفل کی طور پر "لا تفعل" کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ "نہی" ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے۔ بجز اس کے کہ نفل کی جگہ لافعل کا لفظ رکھ دیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، منکلم معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا نفل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہو گئی اب بتوفیق الہی نہی کے مباحث کا آغاز کیا جا رہا ہے چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ مسیٰ نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو "لا تفعل" کہنا "نہی" ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مسیٰ امر کی طرح مسیٰ نہی بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل" ہے اور نہی کی تعریف میں "لا تفعل" ہے۔ وہو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف "لا تفعل" کی وجہ سے نہی غائب اور نہی منکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں لافعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لافعل سے واعد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ منکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو اس کے بعد "لا تفعل"

کا لفظ ہر ایک کو شامل ہوگا اور نہی کی تعریف جامع ہوگی۔

وَأَنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنِيِّ عَنْهُ صَرُورَةٌ حَكْمَةً لِّلْمَنَاهِي وَالْحَكِيمُ أَنَّمَا يَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ لِمَا أَنَّ الْحُسْنَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ فِي النَّهْيِ لِنَفْسٍ بِحَسَبِ تَسَامٍ
الْقُبْحِ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَّا يَنْهَى لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوعُ أَرْبَعَةً عَلَى
مَا بَيَّنَّهُ الْمصنف.

(ترجمہ) اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت یہی ہے اور حکیم
بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حسن جانیہ میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم اقسام قبح کے
اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبح، قبیح، لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو
قسمیں ہیں پس مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

(تشریح) مصنف کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامری میں قبیح ہے اور نہی کا
فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے
کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح
ہے اس لئے اس کو مت کر۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح
نفس الامری میں موجود ہوتا ہے شارع، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنف
یوں فرماتے "وان شئت صفة القبح" یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنف کا مثبت کے بجائے یقینی کا
لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامری میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اس قبح
کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر حال، نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی
متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے
جیسے "امر" فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بری
باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً قبیح کی دو قسمیں
ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق
کل چار قسمیں ہوں گی۔

وَهُوَ أَيْ الْمَنَاهِي عَنْهُ الْمَفْهُومُ مِنَ الْمَنَاهِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَمْ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ قَبِيحًا

بَقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَوْصَانِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَاضِ الْمَجَاوِرَةِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعَاوُ شَرَعًا أَوَّلُ
مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضِعَ لِلْقَبِيحِ الْعَقْلُ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنْ وَرُودِ الشَّرْعِ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ
الشَّرْعَ وَرَدَّ بِهِذَا وَإِلَّا مَا لَعَلَّ مَجْزُؤَهُ أَوْ لَغِيْرُهُ عَطَفَ عَلَى تَوَلِيهِ لِعَيْنِهِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعَاوُ
مَجَاوِرًا لِيَعْنِي أَنَّ النَّوْعَ الْأَوَّلَ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَضْعًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ أَيْ لَا زَمَاعِدُ مُنْفَكَّةً عَنْهُ كَالْوَصْفِ
وَالنَّوْعَ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ فِيهِ مَجَاوِرًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَمُنْفَكَّةً عَنْهُ فِي
بَعْضٍ آخَرَ .

(ترجمہ) اور وہ یعنی مہنی عنہ جو مہنی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اول اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صحت نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح، مہنی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح مہنی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح، مہنی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں مہنی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ہر مضمین کا مرجع وہ مہنی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ مہنی سے مفہوم ہے لیکن نتائج کا تسامع ہے کیونکہ قریب میں مہنی عنہ کا لفظ مراحتہ مذکور ہے لہذا جو چیز مراحتہ مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہر حال مہنی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبیح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبیح کا عقل ادراک کر سکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبیح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبیح محض شرع سے معلوم ہوا اور عقل اس کے قبیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح جوارى۔ قبیح وضعی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبیح آیا ہو اور وہ وصف فعل مہنی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور قبیح جوارى وہ ہے جس میں غمیر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبیح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر مہنی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہو۔

كَالْكَفْرِ وَبَيْعَ الْحَرِّ وَصَوْمَ يَوْمِ النِّجْمِ وَالْبَيْعَ وَفَتْ الْبِدَاءِ امْتِلَاءُ الْأَدْبَعِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ
وَالشَّرِّ فَالْكَفْرُ مِثَالُ مَا بَيْعَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا لِأَنَّهُ دُضِعَ لِحُضْعِهِ هُوَ قَبْلُ فِي أَصْلٍ وَضَعِهِ وَالْعَقْلُ
مِثَالُ الْحَرِّ مَدْلُومٌ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّهُ بَيْعَ كَفْرٍ أَيْ الْمَنْعُومُ كَوَزْنِ الْعَقْلِ السَّلَامَةِ وَبَيْعَ الْحَرِّ
مِثَالُ مَا بَيْعَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يَوْضَعْ فِي اللَّغَةِ لِمَعْنَى هُوَ قَبْلُ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْقَبْحُ فِيهِ
لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ مِمَّا دَلَّ بِمَالٍ بِمَالٍ وَالْحَرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ أَصْلُ الْمَحْدُوثِ
قَبِيحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّرْعَ أَخْرَجَ الْمَحْدُوثَ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهَا.

(مترجمہ) جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نجر کا روزہ اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع۔ یرلف و نشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، بیع لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفر ان منعم کا قبیح، عقول سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبیح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اس لئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(تشریح) مصنف رح نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ "کفر" بیع لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصل وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحیت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفر ان نعمت کا قبیح، عقول سلیمہ میں پیوستہ و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمن و رحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی باریش کرنے والا ہے لہذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بند اپنے اس رب حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل و جان سے اعتراف کریں پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہر حال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہو گیا اور اس قبیح کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اس لئے کفر، بیع لعینہ وضعی ہو گا۔ اور آزاد آدمی کی بیع، بیع لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ آزاد کی بیع میں قبیح صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر "مبادلۃ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبیح محض شرع کے ذریعہ

معلوم ہو سکتا ہے اس لئے آزادی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بدلت خود حسین ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاهر اور پاک ہو لہذا حدیث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمُ يَوْمِ الْخُرْمِ مَالٌ لِّغَيْرِهِ وَصَفَاتُ الصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ وَإِمْسَاكٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا يَحْرَمُ لِأَجْلِ أَنْ يَوْمَ الْخُرْمِ يَوْمٌ صِيَاغَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الصَّوْمِ إِعْرَاضٌ عَنْهَا وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَزِمُ مِمَّنْزِلَةُ الْوَصْفِ لِهَذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ وَوَصَفُ الْجُزْءِ وَصَفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا أَوْ لَوْ يَزِمُ بِالشَّرْطِ بِحُلُولِ التَّنْذِيرِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِي السَّمِيَةِ وَإِنَّمَا الْفُسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ الْقَضَاءُ وَبِحُلُولِ الصَّلَوَاتِ الْمَكْرُوهَةِ فَإِنَّهَا إِنْ كَانَتْ مِنْ هَذَا الْبُتْمِ أَيْضًا لَكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيفِهَا وَلَا مَعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوهَةً تَلْزِمُ بِالشَّرْطِ وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ۔

(مترجم) اور یومِ خمر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور وہ صرف اس لئے حرام ہے کہ خمر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس صیغہ الہی سے روگردانی ہے اور یہ معنی اس روزے کے لئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزہ کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہذا اس کی قصار کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قصار واجب ہوگی۔

(تشریح) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ۔ یومِ خمر کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صحیح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو منطرات ثلاثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور استحسن ہے مگر یومِ خمر کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یومِ خمر میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی صیانت اور میزبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اس لئے کہ یومِ خمر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے صیانت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی صیانت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا اگر اصلی قباحت تو اللہ کی صیانت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یومِ خمر کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگی اس طور پر کہ یومِ خمر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی صیانت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور

ذاتِ صوم میں کوئی قیغ نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یومِ نحر کے روزے میں قیغ پیدا ہوا ہے تو یومِ نحر کا روزہ قیغِ لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ چونکہ یومِ نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ یومِ نحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتا اس لئے یومِ نحر کا روزہ قیغِ لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

رہی یہ بات کہ یومِ نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیافتِ اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت، یعنی یومِ نحر جو یومِ ضیافت ہے روزہ ادا کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ روزے کی تعریف میں بیان کیا گیا کہ روزہ، صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک نیت کے ساتھ مغلطائے نثر سے رکھنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جز ہے اور اعراض عن ضیافتِ اللہ اس جز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض، جز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یومِ نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہر حال جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ صوم یومِ نحر کا وصف ہے اور یہ 'معنی' صوم یومِ نحر سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ تو صوم یومِ نحر قیغِ لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یومِ نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یومِ نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی اور قضا واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو ادار کی گئی ہے اس کی حفاظت ہو سکے مگر چونکہ یومِ نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قیغ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادار کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے "ادار کی ہوئی مقدار" کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یومِ نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اُس کی قضا بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضا اُسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور روزی الحج کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یومِ نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یومِ نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یومِ نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی ادار کر لیا ہے اور یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فیفسد طاعت ہے اور محض اس نکتے میں کہ یومِ نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یومِ نحر کے روزے کی نذر کرنے

میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا برا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ قضاء اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی ادا واجب ہو اور جب اس نذر کی ادا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضا ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیت عینہا ہے جیسے شرب خمر یعنی اگر کوئی شخص عینہا معصیت مثلاً شرب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں عینہا معصیت نہیں ہے بلکہ بغیر معصیت ہے لہذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہام) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضا واجب ہوگی بہر حال اوقات مکروہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح بیفایہ ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلاثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشی نے الصبح الصادق کے حوالہ سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَيْعُ وَقَدْ بَدَأَ مَثَالٌ لِمَا قَبَّحَ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مُسْتَرَدٌّ
مُفِيدٌ لِلْمَالِ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ وَقَدْ بَدَأَ لِأَنَّهُ تَرَكَ الشَّيْءَ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ
بِقَوْلِهِ ثُمَّ فَاسَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرَوْا الْبَيْعَ وَهَذَا لِمَنْعَةٍ مِمَّا يَجَاوِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ

الْأَحْيَانِ نِيْمًا إِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَنَفَلَكَ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ نِيْمًا إِذَا سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ
وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بَانَ يَكُونُ الْبَائِعُ وَالْمُسْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ نِيْمًا إِذَا
لَوَيْعٌ دَلُّوا نَيْسَمَ إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اسْتَغْلَ بِهَذَا خَرَفَهُ هَذَا الْبَيْعُ كَبِيرٌ الْغَاصِبُ يُفِيدُ الْمَلِكُ
بَعْدَ الْقَبْضِ -

(مترجمہ) اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع لغیرہ مجاور کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع ہو
مفید ملک ہے اور اذان کے وقت اس لئے حرام ہے کہ اس میں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا
الی ذکر اللہ و ذرو البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترک سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے
ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی ترک کر دے۔ اور بعض
اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور
پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں کشتی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور اس صورت میں جب کہ
بیع کا معاملہ کرنے اور سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے کو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع
کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح) شارح رحمتہ ہیں کہ جمعہ کی اذان اول کے بعد خرید و فروخت کرنا، بیع لغیرہ جواری کی مثال ہے اس
لئے کہ بیع بذات خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفید ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہے لیکن
ایک امر خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہوگئی اور وہ امر خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذناؤدی
للصلوة من یوم الجمعہ فاسعوا لی ذکر اللہ و ذرو البیع کی وجہ سے کاروبار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر
کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا
اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اس لئے اذان
جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہوگا
بہر حال اذان جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امر خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس لئے اذان جمعہ کے
بعد کی بیع بیع لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امر خارج یعنی ترک سعی الی الجمعہ، اذان جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق
نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ
کو ترک کر دے اور کبھی یہ امر خارج، اذان جمعہ کے بعد کی بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذان
جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید و فروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع
اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ یا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید و
فروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترک سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا

اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذان جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترک سبی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کسی شخص اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سبی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد ترک سبی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اذان جمعہ کے بعد ترک سبی الی الجمعہ بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترک سبی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت بیع بغیرہ مجاور میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا بیع بغیرہ مجاور کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کا شئی منصوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتا ہے یعنی مشتری اس شئی منصوب (بیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہو گیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذان جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ غاصب کا شئی منصوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہو اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں "ملک مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور در مختار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضہ بیع کے بعد بیع کو مفید ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بین فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ دَلِيلُ الْحَاظِ مَشْرُوعٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُتَكَوِّنَةٌ لِأَجْلِ الْأَذَى
وَهُوَ مِمَّا يَكُنْ أَنْ يَنْفَكَّ عَنِ الْوُطْئِ بَأَنْ يَوْجَدَ الْوُطْئُ بِدُونِ الْأَذَى وَالْأَذَى بِدُونِ

اَوْطَى وَكَذَا الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمُعَصَّوِيَةِ مَسْرُوعَةً فِي ذَاتِهَا وَإِنَّمَا حُرِّمَ لِأَجْلِ شُغْلٍ مُلْكٍ
الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَلِكُ عَنِ الصَّلَاةِ بِأَنْ تَوْجَدَ الصَّلَاةُ بِدُونِ شُغْلٍ مُلْكٍ الْغَيْرِ بَلْ فِي مُلْكٍ لِنَفْسِهِ
دَيُّوَجَدَ الشُّغْلُ بِدُونِ الصَّلَاةِ بِأَنْ يَتَسَكَّنَ فِيهِ وَلَا يُصَلِّ -

(مترجم) اور قیغ لغیرہ مجاور ہونے میں اذان جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے
(کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاست حیض کی وجہ
سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست
بغیر وطی کے ہو ایسی طرح منصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ جائز ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے
حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملک غیر کو مشغول کئے پائی جائے
بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے
اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح) شارح رح کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے وقت اور اذان جمعہ کے بعد بیع کے قیغ لغیرہ مجاور
ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قیغ لغیرہ
مجاور کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے
اور چونکہ محل وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست
کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قیغ لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاست حیض وطی سے جدا ہو جاتی ہے
اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض
کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاست حیض بغیر وطی کے باقی لگی۔ بہر حال جب نجاست حیض اور وطی کے درمیان
لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قیغ لغیرہ مجاور کی مثال ہے۔

اسی طرح منصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی
ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے
رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز، ملک غیر کو مشغول کئے بغیر باقی لگی اور اگر کوئی
شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملک غیر
کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہر حال جب ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جدا
ہو جاتا ہے تو یہ بھی قیغ لغیرہ مجاور کی مثال ہے۔

وَلَمَّا ذَرَعَهُ عَنْ تَقْسِيمِهِ النَّهْيَ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَمَّا نَهْيُ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَدْلَى وَأَمَّا

نہی یَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ فَقَالَ رَبُّهُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالْمَرَادُ
بِالْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَا لَوْكُنْ مَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةُ الْقَدِيمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بِأَقْبِيَّةٍ عَلَى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ
كَالْقَتْلِ وَالزَّانَا وَشَرِبِ الْخَمْرِ لَقَبَتْ مَعَانِيهَا وَمَا هِيَ إِلَّا بَعْدَ نَزُولِ التَّحْرِيمِ عَلَى حَالِهَا وَلَا يَرَادُ
أَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحِسِّ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ فَالْتَّهْمُ عَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ
عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَجَدْنَاهُ الْمَوَاقِفَ يَقَعُ عَلَى الْقَبِيحِ لَعَيْنِهِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ
كَالْوُجُوبِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهِ مَعَ أَنَّهُ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ.

(مترجمہ) اور جب مصنف نے تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی
ہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی ہی قسم ثانی پر، چنانچہ فرمایا کہ افعال حسیہ سے ہی قسم اول پر محمول ہوتی
ہے اور افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں
اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور
ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علیٰ حالہ باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت ختم ہو جس کے ذریعہ
معلوم ہوتی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے ہی کا اطلاق
قیح لعینہ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، حرام لغیرہ
ہے باوجودیکہ وہ حسی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا
چاہتے ہیں کہ کونسی ہی قسم اول یعنی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی ہی قسم ثانی یعنی قبیح لغیرہ پر محمول
ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ ہی، قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ ہی قبیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے
سو اس بار سے میں فاضل مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو یہی افعال حسیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی
یعنی افعال حسیہ پر ہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال، قبیح لعینہ ہیں، شارح نور الانوار
فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو، خواہ اس کے ذریعہ معلوم ہو
اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت
سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال
کے معانی، ورود شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہم نزاع اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں
کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد
بھی علیٰ حالہ باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں شرع
کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنی میں نزول تحریم یعنی درود شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنی ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبل میں وطی کرنا جو قبل ملک میں اور ملک نکاح سے خالی ہوا اور ملک میں کے شبہ اور ملک نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملک میں کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملک نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کر کے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہر حال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شرب خمر کے جو معنی درود شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں درود شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہر حال افعال حسیہ پر جو "نہی" وارد ہوا اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوں گے کیونکہ قبیح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدم قرآن اور عدم موانع کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبیح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعال حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود قبیح لعینہ کے خلاف یعنی قبیح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ نہ ہوگی مثلاً حالت حیض میں بیوی کیساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعل حسی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحيض قل هو اذى فاعترفوا انفساء فی المحيض آیت موجود ہے اس لئے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذی (نجاست حیض) کی وجہ سے قبیح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذات خود مشروع اور جائز ہے۔

رَعَنِ الْأُمُورَ الشَّرْعِيَّةَ يَقَعُ عَلَى الذِّمِّيِّ اتِّصَلَ بِهِ وَصْفًا عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ
الْحَيَسِيَّةِ أَيْ وَالنَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْفُسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصَفًا
يَعْنِي يَحُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَبِيعُ لَغَيْرِهِ وَصَفًا أَمْرًا بِالْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةُ
بَعْدَ دُرُودِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْإِمْسَاكُ فِي
الْأَصْلِ وَزِيدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ أَسْيَاءُ الصَّلَاةِ هُوَ الدُّعَاءُ زِيدَتْ عَلَيْهِ أَسْيَاءُ الْبَيْعِ
مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيدَتْ عَلَيْهَا أَهْلِيَّةُ الْعَاقِدِينَ وَحُلِّيَّةُ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ

ذَلِكَ وَالْإِجَادَةُ مَبَادِلُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُومِيَّةُ الْمُسْتَأْجَرِ وَالْأَجْرَةُ وَالْمَدَّةُ
وَعَنْ ذَلِكَ فَالْتَهْيُ عَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْأُطْلَاقِ يَحُلُّ عَلَى الْقَبْحِ أَنْ يُوصَفَ إِلَّا إِذَا
دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ كَالْتَهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَايِقِ وَصَلَوَةِ الْمُحَدِّثِ.

(مترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح و صفی متصل ہوتا ہے
یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسنة پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر واقع ہوتی ہے
جس کے ساتھ قبح و صفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ و صفی
ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اضلی معانی، ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے
ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں روکنے کا نام ہے اور شریعت
میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوة، دُعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا
ہے اور بیع فقط مبادلہ مال بمال کا نام ہے اس پر عاقدین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا محل ہونا اور اس
کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مُسْتَأْجَر
اُجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پس اطلاق کے وقت ان افعال
سے نہی، قبح و صفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے
مضامین اور ملائح کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اُس سے قبح لغیرہ و صفی ثابت
ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ و صفی ہوتا ہے، اور اس کو صفی ہونے
کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اکثر ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ
نہی قبح لغیرہ مجاور پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اس
سے قبح لغیرہ مجاور کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ و صفی کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال
حسب میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہر حال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ
بالعموم قبیح لغیرہ و صفی ہوتا ہے، اور امور شرعیہ اور افعال شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ۔ ان افعال کے
اصل معانی، شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے
کیونکہ روزے کے معنی اصل لغت کے اعتبار سے مطلقاً روکنے کے ہیں لیکن ورود شرع کے بعد
اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطرات ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنا (۲)
اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوة کے اصلی معنی، دُعا
کے ہیں لیکن شریعت نے اُس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کر دیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (باع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) بیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتیعت کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل فقہ کی کتاب میں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مستاجر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئی مستاجر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقتہً یا شرعاً حاصل کرنا اجتناب سے لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجتناب سے لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقتہً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجتناب سے لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال افعال کے معانی اصلہ اگر ورود شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعال شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعال شرعیہ پر جو منہی وارد ہوگی اس کو قبیح لغیرہ و صفا پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ منہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعال شرعیہ پر جو منہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہ ہو گا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملا قبیح سے منہی۔ قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے منہی، قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعال شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین مضمونہ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس بزرگ انور کے لفظ سے جو بچہ پیدا ہو گا میں نے اس کو اس قدر منہی کے عوض فروخت کیا۔ اور ملا قبیح، ملقوۃ کی جمع ہے اور بیع ملقوۃ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کارکن، بیع ہے اور ان دونوں بیوع میں بیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی بیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبیح موجود ہے اور جس کی

ذات میں قبح موجود ہو وہ چونکہ قبح لعینہ ہوتی ہے اس لئے یہ دونوں بیوع قبح لعینہ ہوں گی اور صلوٰۃ محدث کے قبح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ، ادائے صلوٰۃ کا اہل حالت طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ ادائے صلوٰۃ کا اہل حدیث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلوٰۃ مع الحدیث یقیناً قبح لعینہ ہوگا۔

لَاِنَّ الْقَبْحَ يَنْبَغُ اقْتِضَاءً فَلَا يَحْتَقِقُ عَلَى رَجْحِهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ النَّهْيُ
دَلِيلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاُخَيْرَةِ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِي لِسْطًا وَهُوَ أَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْأَفْعَالِ
الشَّرْعِيَّةِ اخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّهُ يَقْتَضِي الْقَبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى
الْأَوَّلِ عَلَى مَا يَأْتِي وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مَضَانًا إِلَى اخْتِيَارِ
الْعِبَادِيَّاتِ كَقَوْلِهِ عَنِ النَّهْيِ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يُثَابُ عَلَيْهِ وَالْإِعْقَابُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ
يَكُنْ شَيْءٌ اخْتِيَارُ شَيْءٍ ذَلِكَ الْكَلْفُ فَلَيْسَ خَالًا لَهَا كَمَا إِذَا الْمَرْكَبُ فِي الْكُورِ مَاءٌ وَ
يُقَالُ لَهُ لَا تَسْرِبْ فَهَذَا نَفْيٌ وَإِنْ قِيلَ لَهُ ذَلِكَ بِوُجُودِ الْمَاءِ سُمِّيَ كَيْفًا بِالْأَصْلِ
فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْإِخْتِيَارِ وَالْقَبْحُ إِنَّمَا يَنْبَغُ فِي النَّهْيِ اقْتِضَاءً صَرُودَةً حَكِيمَةً
النَّاهِي فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحْتَقِقَ هَذَا الْقَبْحُ عَلَى رَجْحِهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى أَعْنَى النَّهْيِ
لِأَنَّهُ إِذَا اخْتَارَ الْقَبْحَ قَبْحًا لِعَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْإِخْتِيَارُ إِذَا اخْتَارَ كُلَّ
شَيْءٍ مَا يَنْبَغِيهِ فَاخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حَسْبًا أَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ
أَنْ يَفْعَلَ الزَّيْنَةَ بِاخْتِيَارِهِ تَعَرَّكَفَتْ عَنْهُ لَفْظُ إِلَى نَهْيِ اللَّهِ تَعَالَى لِيَكُونَ الْقَبْحُ نَهْيًا لِعَيْنِهِ
وَإِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَكُونَ اخْتِيَارُ الْفِعْلِ نَهْيًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ
ذَلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ لِيَكُونَ مَادُونًا فِيهِ وَمُتَوَعًا عَنْهُ جَنَبًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
ذَلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوعًا بِإِخْتِيَارِ أَصْلِهِ وَذَاتِهِ وَبَيِّنًا بِإِعْتِبَارِ وَصْفِهِ وَلَا يَكْفِي فِي هَذِهِ
الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْإِخْتِيَارُ الْحَسَنِيَّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ إِذَا قَالَ
بِكَمَالِ الْقَبْحِ أَعْنَى لِعَيْنِهِ ذَهَبَ الْإِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَلَقِيَ الْإِخْتِيَارُ الْحَسَنِيَّ وَهُوَ لَا
يَنْفَعُ فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَنَحْوًا وَبَطُلَ الْمُقْتَضَى لِغَايَةِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ نَيْحُ جَدِّ هَذَا هُوَ غَايَةُ الْحَقِيقِ
فِي هَذَا الْمَقَامِ -

(ترجمہ) اس لئے کہ قبح اقتضائاً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے (یہ) آخری دعویٰ پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہیں میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی نے فرمایا کہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد، بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے قبح کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رُک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رُکنے کا نام نفی اور تنبیہ رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ بیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر اصل، اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمتِ نبوی کی وجہ سے اقتضائاً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب قبح، قبح لعینہ ہوگا تو نہی، نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اختیار وہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعالِ حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے اُس سے رُک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اُس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعال شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح کہ قسم اول میں تھا اور امام شافعی نے جب کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی اور تنبیہ ہو گئی اور مقتضی کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت ہی قبیح ہے اس مقام پر یہ ہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف نے فرمایا ہے کہ۔ افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دوسرے دعویٰ پر یعنی افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنف رح اس کا حاصل یہ ہے کہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قبح، اقتضائاً ثابت ہوتا ہے لہذا نہی، مقتضی (بالکسر) ہوگی اور قبح، مقتضی (بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضی (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضی کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فعل نہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبیح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبیح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبیح کا کامل فرد قبیح لعینہ ہے لہذا قبیح کا کامل درجہ قبیح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمائیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل نہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رُک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رُکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیوں کہ فعل منفی سے رُکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہذا فعل منفی سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو" تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لا تبصر" تو یہ نفی ہوگا اور اگر بینا آدمی سے "لا تبصر" کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرما لیجئے کہ ہمیں کی وجہ سے قبح اقتضائے ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضی (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ ہمیں سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعل زنا سے رُک جاتا ہے تو اس فعل زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اُس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعل شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعل واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعال شرعیہ میں حسی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں اختیار حسی کافی ہے پس امام شافعی رحمہ اللہ چونکہ فعل شرعی منہی عنہ میں کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قابل ہیں۔ اس لئے اختیار شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیار حسی افعال شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیار حسی، افعال شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال "فعل شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیار عہد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ ہمیں متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی بنیاد پر افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضی (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت نہیں مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہ ہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

قبح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی اخاف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ اخاف کا مذہب صحیح اور رائج ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

ثُمَّ فَرَعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي هَذَا قَوْلًا وَلِهَذَا كَانَ الرِّبَا أَدْسًا مِنَ الْيُبُوعِ الْفَاسِدَةِ
وَصَوْمُ يَوْمٍ الْحَجِّ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ لِعَلَّاقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ
أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ لِقَبْضِ الْقَبْضِ لَغَيْرِهِ وَصَفًا كَانَ
هَذِهِ الْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مَشْرُوعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبَا
هُوَ مَعَاوَضَةٌ مَالٍ بِمَالٍ فِيهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمَعَاوَضَةِ لِأَحَدٍ الْجَائِزِينَ وَهَذَا مَشْرُوعٌ
بِاعْتِبَارِ آتِهِ الَّذِي هُوَ الْعَوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَهَذَا
حَالُ سَائِرِ الْيُبُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدٍ
الْمُتَعَاوِدِينَ أَوْ لِمُعَقَّدٍ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْأَسْتَحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْحَجَرِ وَالْحَجَرُ
كُلُّ ذَلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ آتِهِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الرَّائِدِ لِيَكُونَ
مُعَقَّدًا لِلْمَلِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا أَصَوْمُ يَوْمٍ الْحَجِّ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا
وَعَنْ مَشْرُوعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْأَعْرَاضُ عَنِ الصِّيَانَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ
فِي كُلِّ ذَلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ -

(مترجم) پھر مصنف نے اُس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ یہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے یہی نفع لغیرہ وصفا کا تقاضہ کرتی ہے یہ امور مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقد معاوضہ کی وجہ سے ادا الجائزین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اُس میں فساد مشروع زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں ادا المتعاقدين یا اُس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرط زائد کے اعتبار

سے ہے پس یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں اپنی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

(دستور بیع) شارح ۷ فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف ۷ نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں بیع لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنف ۷ نے چند تقریبی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو ان کے عوض ایک سو پچیس درہم ادار کرے اور وہ شخص قبول کر لے تو یہ بیع ربا ہے اور یہ بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محل بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب قبول جو رکن بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں۔ پس جب دونوں عوض محل بیع بھی ہیں اور رکن بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروط زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروط زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور فاسد وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ بیع لغیرہ ہوتی ہے لہذا بیع ربا بیع لغیرہ ہوگی۔ یہ ہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقد بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ بسی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تادم حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیوں کہ غلام

بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصوصیت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضی عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری، بیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیجا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درج میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا بیع فاسد بھی قبیح لغیرہ ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالحت کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہذا خمر مال ہے اور متقوم اس لئے نہیں کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا گیا ہے اور خمر مال ہونے کی وجہ سے ثمن ہو سکتی ہے اور جب خمر، ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن ثمن کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی بیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے بیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہوا اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر بیع فاسد ہے اور اس میں قبیح لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضہ مشتری کے بعد مفید ملک ہوتی ہے لہذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی صیانت خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا یوم نحر کا روزہ بھی قبیح لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں 'ہی' وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ بیع لغیرہ ہوتا ہے لہذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں بیع لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ هُنَا سَوَالٌ مُقَدَّرٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ "وَهُوَ أَنَّ بَيْعَ الْحَرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَاقِيحَ وَنِكَاحَ الْمُحَارِمِ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ أَنَّ هُنَا لَمْ يَفْعَعْ عَلَى الْقَبِيحِ لَغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْقَبِيحِ لَعَيْنِهِ عِنْدَكُمْ فَاجَابَ عَنْهُ الْمَصْنُوعُ وَقَالَ اللَّهُمَّ عَنْ بَيْعِ الْحَرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَاقِيحَ وَنِكَاحِ الْمُحَارِمِ فَجَارٌ عَنِ الْبَيْعِ فَالْمُحَرَّمُ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَرًّا أَوْ مُضَامِيًّا أَوْ مَلَاقِيحًا أَوْ نِكَاحًا مُحَرَّمًا وَهُوَ مَا فِي جَمْعٍ مَضْمُونَةٍ وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْأَبَاءِ وَالْمَلَاقِيحِ جَمْعٌ مَلْفُوحَةٌ وَهُوَ مَا فِي أَزْوَاجِ الْأُمَهَاتِ وَالْمُحَارِمِ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرْمَةً اقْتَرَابًا أَوْ حُرْمَةً الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَاللَّهُمَّ عَنْ هُوَ لَا يَحْمِلُ عَلَى التَّغْيِيرِ بِطَرِيقِ الْحَازِ فَكَانَ سَخِيلٌ لَعَدَمِ تَحْلُلِهِ أَيْ فَكَانَ هَذَا اللَّهُمَّ كَلَهُ سَخِيلٌ لِلْمَشْرُوعِيَّةِ لَعَدَمِ تَحْلُلِ اللَّهِ إِذْ حُلَّ الْبَيْعُ هُوَ الْمَالُ وَهُوَ لَا يَسُوْا بِأَيِّ تَحْلُلِ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتِ وَهِيَ تَحْمِيْمَاتٍ بِالنَّصِّ وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ الشَّيْخِ لَعَدَمِ التَّغْيِيرِ تَنْبِيْهُ عَلَى تَوَادُّفِهَا هُنَا وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ سَخِيلًا أَصْطِلَاحًا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ إِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ يُسَمَّى سَخِيلًا لِأَنَّ بَيْعَ الْحَرِّ كَانَ فِي شَرْعِيَّةِ يُوسُفَ وَبَيْعَ الْمُضَامِينَ وَالْمَلَاقِيحَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمُحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ -

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابو حنیفہ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیع مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام بیع لغیرہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ تمہائے نزدیک بیع لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف رح نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقہ آزاد ہو اور مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور مضمونہ وہ چیز ہے جو آباء کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملاقیح، ملفوحہ کی جمع ہے اور ملفوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمت قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمت مصاہرہ کے لحاظ سے ہوں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نہی پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے نسخ ہو جائے گی کیونکہ یہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نفس سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحتِ اصلیہ اور طریقہ جاہلیت اور طریقہ شریعت سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسفؑ کی شریعت میں اور مضامین اور ملائح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیان سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقید ہے جو حضرت امام ابو حنیفہؒ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملائح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعال شرعیہ میں ہیں لیکن اس کے باوجود اخلاف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ یہی بیع لغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ بیع لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ اخلاف کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ یہی بیع لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اخلاف کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملائح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو یہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس یہی سے مجازاً نفی وارد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورتہ بھی اتصال ہے اور معنی بھی اتصال ہے۔

صورتہ تو اس لئے کہ یہی اور نفی دونوں میں حرف نفی موجود ہوتا ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں "اعدام" کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ یہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیار عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب یہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو یہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور جب یہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ بیع لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعل منفی میں بیع لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بیع لغیرہ۔ اور جب یہاں یہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے بیع لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارحؒ نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلاً اور پیدا شدنی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین مضمونہ کی جمع ہے مضمونہ وہ لفظ مثنیٰ ہے جو باب کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملائح، ملقوۃ کی جمع ہے اور ملقوۃ وہ لفظ ہے جو رحم مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمت قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمت مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوۃ پر اور موطوۃ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل، مال ہے اور آزاد، مضامین اور ملاح، مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نفص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ بیع لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بیع لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی بیع لعینہ ثابت ہوگا اور بیع لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں بیع لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تفریق یہ کی ہے کہ اباحت اصلہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائع سابقہ میں رائج طریقہ کو اٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعت اسلام نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملاح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعہ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیان سابقہ میں جائز تھا مگر شریعت اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى التَّحْقِيقِ الْأَوَّلِ شَرْعًا فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ
لَعَنَهُ اللَّهُ إِنَّهُ فِي كُلِّ مِنَ الْأَعْيَالِ الْحَسَنَةِ وَالْأَعْيَالِ الشَّرِيعَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْهَبِ

لَعِينِهِ فَمَهْمَةُ الزَّانِدِ الْمُتَمَرِّدِ وَحَرَمُهُ صَوْمُ يَوْمِ النُّجْبِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٍ بِمَعْنَى الْقَائِلِ
 أَيْ حَالِ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لَعِينِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ
 بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا كُنَّا فِي الْحَسَنِ فِي الْأَمْرِ لِأَنِّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمَطْلُوقَ الْخَالِيَّ عَنِ
 الْقَرْنَيْنِ يَقَعُ عَلَى الْحَسَنِ لَعِينِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحَسَنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا
 لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمَلِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَإِنْ شَابَهُ الشَّافِعِيُّ
 النَّهْيَ بِالْأَمْرِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَمَا لَا مَرِي فِي إِقْتِضَاءِ الْحَسَنِ فَيَنْبَغِي
 أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوَاءِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا لِمَا سَبَقَ مِنْ التَّضَادِّ
 عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَمَا
 يُؤْهِمُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرْتِيبِ أَحْكَامِهِ وَأَنَّهُ لَمَّا أَنَّ الْأَوَّلَ
 دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مَقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُسْلِكِينَ بَيْنَ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا
 فِيمَا تَقَدَّمَ فِي ضَمَنِ تَقْرِيرِ آتِنَا.

(مترجم ہے) اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہی دونوں بابوں میں قسم اول کی طرف راجع ہوگی
 یہ امام شافعی کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک یہی، افعالِ حسیہ
 اور افعالِ شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں بیع لعینہ کی طرف راجع ہوگی لہذا ان کے نزدیک
 زنا اور خمر کی حرمت اور صومِ بخری حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمالِ بیع کے قائل ہیں یہ
 حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کے کمالِ بیع یعنی بیع لعینہ کے قائل ہیں
 یا مفعول کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمالِ بیع کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر
 کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے
 وہ کمالِ حسن کے قول کے سبب حسن لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی کے نزدیک یومِ عید کا
 روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیعِ فاسد قبضہ کے بعد موجبِ ملک ہوگی اور امام شافعی نے
 یہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ یہی، بیع کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر
 حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ یہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ
 منہی عنہ مَعْصِیَت ہے لہذا مشروع نہ ہوگا کیوں کہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماننے کے قول قولا
 بِکَمَالِ الْفَجْرِ پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لانِ النہی فی اقتضاءِ الفج حقیقتہ پر جیسا کہ بظاہر اس کا
 دہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے یہی کے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے
 جیسا کہ اول دلیل ہے (بیع لعینہ کی) یہی کے مقتضی اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

مسکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں معلوم کر چکے ہو۔

(تشریح) صاحب کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ نہی، افعالِ حسیہ پر وارد ہو یا افعالِ شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے فوجِ لعینہ ثابت ہوگا۔ لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا اور شربِ خمر کی حرمت اور صومِ یومِ نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شربِ خمر افعالِ حسیہ میں سے ہیں اور صومِ یومِ نحر افعالِ شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً مشروع ہوں گے بلکہ باطل ہوں گے۔ حضرت امام شافعی کی اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ فوجِ کامل کی طرف راجع ہوگی اور فوجِ کامل، فوجِ لعینہ ہوتا ہے لہذا نہی، فوجِ لعینہ پر محمول ہوگی خواہ افعالِ حسیہ پر وارد ہو خواہ افعالِ شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمالِ حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمالِ حسن، حسنِ لعینہ ہوتا ہے لہذا امر مطلق، حسنِ لعینہ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، کمالِ حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسنِ لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہی مطلق کمالِ فوج کے قائل ہونے کی وجہ سے فوجِ لعینہ پر محمول ہوگی گویا امام شافعی رحمہ اللہ نے مہنی عنہ کے فوج کو ماوربہ کے حسن پر قیاس کیا ہے۔ بہر حال جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی فوجِ لعینہ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یومِ عید کا روزہ چونکہ فوجِ لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور سببِ فاسد بھی ان کے نزدیک فوجِ لعینہ ہونے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔

شارح نے ترکیبِ نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولاً، حال ہے فاعل کے معنی میں اور فاعل امام شافعی ہیں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کمالِ فوج کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعی کمالِ فوج کے قائل ہیں یعنی کمالِ فوج کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نہی کو فوجِ لعینہ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے نہی کو امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، فوج کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ 'امر' حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسنِ لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی فوجِ لعینہ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ، اقصائے فوج

کے لئے موضوع نہیں ہے لہذا اقتضائے قبح میں ہنہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہنہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی، لفظ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی ہنہی کے صیغہ سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل ہنہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل ہنہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور ہنہی عنہ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہر حال جب فعل ہنہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح یعنی ضرر ہوگا خواہ وہ فعل افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت دلان الہنہی عنہ الخواتم کے قول قولاً بکمال الفصح پر معطوف ہے زکر اس کے قول لان الہنہی فی اقتضار الفصح حقیقتہ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل "قولاً بکمال الفصح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل "دلان الہنہی عنہ معصیت" سے بیان کی گئی ہے اور "لان الہنہی فی اقتضار الفصح حقیقتہ الخ" میں ہنہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح درج فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل، ہنہی کے احکام و آثار کے ہنہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ ہنہی کے احکام و آثار یعنی فعل ہنہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا ہنہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار مؤخر ہوتے ہیں لہذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو ہنہی سے مؤخر ہے۔ اور امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل ہی کے مقتضی اور شرط کے اعتبار سے ہے اور ہنہی کا مقتضی اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضی اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو ہنہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رحمہ کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گزیر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ کا کمال قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہونے کی صورت میں ہنہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل ہنہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل ہنہی عنہ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقائے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا۔ لیکن اس نے کرتہ بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلَيْدًا قَالَ لَا تَبْنُتُ حُرْمَةً الْمُصَاهَرَةَ بِالرِّثَا هَذَا اِسْرَدَعْنِي لَقَوْلِي لَعَابِ الشَّافِعِيِّ عَلَيَّ
مُعَقَّدَةً مَطْوِيَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا اِمَّا دِلَانُ الْمَنَهِيِّ عَنْهُ سَوَاءً

كَانَ حَيْثُ أَوْسُرَ عِيَالًا يَكُونُ مَشْرُوعًا بِنَفْسِهِ وَلَا سَبَابًا لِمَشْرُوعٍ آخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَنْتَبِهُ حُرْمَةُ
الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْنِ لِأَنَّ الزَّوْنَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَابًا لِبَعْثَةٍ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِأَنَّهَا
تَلْحَقُ الْخُضْيَعَةَ بِالْأَمْهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ
مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَنْتَبِهُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ أَرْبَعُ حُرْمَاتٍ
حُرْمَةُ أَبِي الْوَالِدِ وَابْنِهِ عَلَى الْمَوْطُوعَةِ وَحُرْمَةُ أُمِّ الْمَوْطُوعَةِ وَبَنَتِهَا عَلَى الْوَالِدِ فَهَذِهِ الْحُرْمَاتُ
الْأَرْبَعُ عِنْدَهُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْوَالِدِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا كَمَا تَنْتَبِهُ بِالنِّكَاحِ تَنْتَبِهُ بِالزَّوْنِ وَدَوَائِعِهِ
مِنَ الْقُبْلَةِ وَالنِّسْبِ وَالنَّظَرِ إِلَى الْفَرْجِ الدَّخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوَائِعَ الزَّوْنِ مَقْصُودَةٌ
إِلَى الزَّوْنِ وَالزَّوْنُ مَقْصُودٌ إِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ إِنْ يَحْدُثُ
عَلَى الْوَلَدِ أَوْ لَا أَبُ الْوَالِدِ وَابْنُهُ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى دَامَ الْمَوْطُوعَةُ وَبَنَتُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ
تَعَدَّى مِنَ الْوَلَدِ إِلَى طَرَفِيهِ فَنَحْنُ قَبِيلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ
الْوَلَدَ الشَّاجِرِيَّةَ وَالْحَادَّ ابْنَهُمَا وَلِهَذَا يُضَافُ الْوَلَدُ أَوْ أَحَدُ إِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيعًا
فَصَارَ كَأَنَّ الْمَوْطُوعَةَ حَزَنٌ مِنَ الْوَالِدِ وَالْوَالِدِ حَزَنٌ مِنْهَا فَكُلُّهُمَا قَبِيلَتُهُمَا وَقَبِيلَتُهُمَا قَبِيلَتُهُ
فَعَلَا هَذَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ دَوَائِ الْمَوْطُوعَةِ مَهْرٌ آخَرُ وَلَكِنْ إِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا
تَعَدَّى هَذِهِ مِنَ الزَّوْنِ إِلَى نِسَابِهِ فَالزَّوْنُ أَسْبَابُهَا إِنَّمَا يُفِيدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ لَا وَسِطَةَ الْوَلَدِ
لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ زَنَا كَمَا أَنَّ التَّرَابَ إِنَّمَا يُظْهِرُ الْأَحْدَاثَ لِأَجْلِ قِيَامِهِ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ حرمت مصاہرت نامے ثابت نہیں ہوتی یہ امام شافعیؒ کی ان تقریعات کا
آغاز ہے جو ایسے پُرچہ مقدم پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول فلا یکن مشروعاً سے پیدا ہوا ہے یعنی اسلئے کہ نفل منہی عنہ خواہ حسی
ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ زنا سے حرمت مصاہرت
ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت
اجنبیہ کو امہات کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کی ذریعہ ہم پر احسان جلا یا ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ
مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا پس حرمت مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوعہ پر
والدی کے باپ اور اسلئے بیٹے کا حرام ہونا، والدی پر موطوعہ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چار قسمیں
متعلق نہیں ہوں گی مگر حلال وطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت بطرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسلئے کہ واسطہ زنا اور
دوائی زنا بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اس لئے کہ
دوائی زنا منقضی الی الزنا ہیں اور زنا منقضی الی الولد ہے اور استحقاق حرمت میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر والد والدی کا باپ
اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد منوث ہو اور موطوعہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ والد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول ذریعہ شوہر پر اور شوہر کے اصول ذریعہ عورت پر حرام ہونگے کیونکہ ولد و نان دونوں کے درمیان جزیئت اور اتحاد پیدا کیا ہی یہی وجہ ہے کہ ایک ولد و دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوہ، واطی کا جڑ ہے اور واطی، موطوہ کا جڑ ہے پس واطی کا قبیلہ موطوہ کا قبیلہ ہوگا اور موطوہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوہ کے ساتھ دوسری مرتبہ واطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(تشریح) امام شافعی رحمہ اللہ کے قول "فلایکون مشروعاً" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ مستحبی ہو یا شرعی ہو بہر صورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذات خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہذا فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا اور جب فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا تو وہ بذات خود مشروع کیسے ہو سکتا ہے بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے چند تقریبی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتہ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمت مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہر حال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہذا حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی تجلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے مٹی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتہ دامادیت والا بنایا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان تجلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ، اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوہ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطوہ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطوہ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطوہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رو کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواغی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دواغی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ بشہوۃ کا لفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہوگی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، درمختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آئہ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ شہوت فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز معتقد ہے لہذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک زنا اور دواغی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دواغی زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا اور اگر لڑکا ہو تو موطوہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فردع

وَلَا يُقِيدُ الْغَضَبُ الْمَلِكَ عَظْفٌ عَلَى لَا تُثَبِّتُ وَتَقَرُّعٌ ثَابِتٌ لِلشَّانِعِي وَذَلِكَ
لِأَنَّ الْغَضَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مُشْرُوعٍ وَهُوَ الْمَلِكُ
إِذَا هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَ تَأْيِيدِ الْمَلِكِ الْغَضَبُ
الْمَغْضُوبُ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْكَسَابَةُ الْبَاقِيَةُ فِي يَدِهِ وَتُسْفَدُ بَعْدَهُ
الْمَاضِي لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَضَبُ الْمَغْضُوبُ بَلْ يَبْقَى فِي مِلْكِ الْمَلِكِ
لَا جَمْعَ الدَّلَالَةِ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذَلِكَ لِأَيُّحُوزُ
فَلَمَّا مَلَكَ الْمَلِكُ الضَّمَانُ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكِ الْغَضَبُ الْمَغْضُوبُ فَالضَّمَانُ
عِنْدَهُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمَلِكِ وَعِنْدَ تَأْيِيدِ مُقَابَلَةِ الْمَلِكِ الْفَائِتِ
الْأَيُّ الْمُدْبِرِ فَإِنَّهُ إِذَا غَضِبَ رَجُلٌ مُدْبِرًا خَلِي وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ
وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا إِلَيْهِمُ الْفَائِتَةُ

(ترجمہ)۔ اور غضب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ "لَا تُثَبِّتُ" پر معطوف ہے اور
امام شافعیؒ کی دوسری تقریر ہے اور اسلئے کہ غضب حرام اور معصیت ہے۔ لہذا
امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغضوب ہلاک ہو جائے اور غاصب پر
ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شی مغضوب کا مالک
ہو جائے گا۔ لہذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی
گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغضوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغضوب مالک ہی
کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہو جاتے اور وہ اصل مع الضمان
ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہو گیا تو واجب یہ کہ غاصب، مغضوب کا
مالک ہو جائے پس ضمان، امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت
ہو چکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اُس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہو چکی ہے، مگر مدبر کے
بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبر کو غضب کیا اور وہ مدبر اسکے قبضہ میں ہلاک
ہو گیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیکھا اور اس کا مالک نہ ہوگا۔ (اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی
تلافی کر چکے تھے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت "لَا تُثَبِّتُ" پر معطوف
ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریبی مسئلہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا
کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا اور غاصب پر ضمان ادا کر نیک فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفید ملک نہیں ہے یعنی ضمان ادار کرنے کے بعد غاصب مفوض سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے، اور ملک یعنی غاصب کا شئی مفوضہ کا مالک ہونا ایک امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل حرام اور فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے، لہذا غصب، غاصب کیلئے حصول ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب، ضمان ادار کرنے کے بعد شئی مفوضہ کا مالک ہو جاتا ہے، لہذا مفوضہ اگر غلام ہوا اور اس نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مفوضہ غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اسباب (کمائی کے ہوئے اموال) غلام مفوضہ کے تابع ہوتے ہیں لہذا جب اصل یعنی مفوضہ کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائیگی۔ تو اسکے تابع یعنی اسباب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہو جائیگی اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ ضمان ادار کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقت غصب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ لہذا غصب کے بعد تمام اسباب کو غاصب کے سپرد کر دیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان دار کرنے کے بعد غاصب چونکہ شئی مفوضہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ اسلئے اگر غاصب نے شئی مفوضہ کو فروخت کر دیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادار کر دیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادار کرنے کے بعد نافذ ہو جائے گی، کیوں کہ نفاذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غصب کے مفید ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادار کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شئی مفوضہ کا مالک نہ ہو سکا اور شئی مفوضہ مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل شئی مفوضہ، اور ضمان دونوں بدل مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اس عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا تو شئی مفوضہ کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں۔ اور یہ سوال کہ اس صورت میں غصب یعنی فعل منہی عنہ، امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب ہو جائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شئی مفوضہ میں ملک غاصب کا سبب غصب نہیں ہے۔ بلکہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور وجوب ضمان، منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے۔ حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے، اور وجوب ضمان کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب، غصب ہوا۔ اور غصب، منہی عنہ ہے تو گویا ملک غاصب یعنی امر مشروع کا سبب

فعل منہی عنہ ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب ضمان کی واسطے سے بلاشبہ غصب، ملک غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملک غاصب کا سبب ہونے میں وجوب ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے احناف و شوافع کے درمیان منشاء اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئی مغضوب سے مالک کا جو قبضہ فوت کر دیا ہے اس قبضہ کی تلافی کیلئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان، شئی مغضوب کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان، شئی مغضوب کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، شئی مغضوب کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئی مغضوب کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس لئے ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب شئی مغضوب کا مالک ہو جائیگا۔ لیکن مدبر، اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبر غلام (جسکو آثار نے یہ کہا کہ اگر میں مر گیا تو، تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس کا ضمان بھی ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اس۔ مغضوب مدبر کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا ہے پس جب مدبر انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود مدبر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا۔ یعنی مدبر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان، مغضوب کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس سے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمُعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ تَفْرِيعُ ثَالِثُ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
سَفَرُ الْمُعْصِيَةِ هُوَ سَفَرُ الْإِثْمِ وَقَاطِعُ الطَّرِيقِ وَالْبَاعِي مُعْصِيَةٍ وَفَرَامُ
فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوعِ وَهُوَ الرِّخْصَةُ فِي إِطَارِا سَوْمٍ وَقَصْرِ الصَّلَاةِ
وَعِنْدَنَا تَعَمُّ الرِّخْصَةُ لِلْمَطْمَحِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَرَ كَيْسَ قِيَمًا
فِي نَفْسِهِ بَلِ الْقِيَمُ هُوَ الْمُعْصِيَةُ مَجَاوِزٌ لِمَنْفَعَتِهِ فَيَصْلَحُ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ :

(ترجمہ کے)۔ اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ سفر معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رهنن، اور باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور اگر کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے۔ پس نفس سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح)۔ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہے کہ معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہو گا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہو گا، اور وجہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آثار سے بھاگنے والے غلام، رهنن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعل حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہذا یہ سفر معصیت، روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہو گا۔ اور جب سفر معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبق، رهنن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہو گی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہو گی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمانبردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جس طرح فرمانبردار آدمی کیلئے سفر کی وجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسی طرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، رهنن کرنا اور بغاوت کرنا ہے، جس کی وجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر پایا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہر حال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصت افطار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دو کمر امر مشروع (رخصت افطار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالُ الْمُسْلِمِ إِلَّا سِتْيَلًا ۖ تَقْرِيعٌ رَّابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
اسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ خِزَارَةٌ بِدَارِ الْحَرْبِ أَمْحُورٌ وَمَحْظُورٌ
فَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ ۖ وَعِنْدَ مَا يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ لِأَنَّ الْخِفْظَ
إِنَّمَا يَكُونُ بِالْمُلْكِ أَوْ بِالْيَدِ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ وَأَخْطَلَتْ فِي دَارِ حِفْظَاتِ مَنَّا
النِّدَّ وَالْمَلِكِ فَكَانَ اسْتِيْلَاءُ هُمْ عَلَى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُومٍ بَقَاءً وَإِنْ كَانَ مَعْصُومًا
إِسْتِيْلَاءٌ فَيَمْلِكُونَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ إِشَارَةِ قَوْلِهِ نَعْدُ لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ
أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ لَا نَنْفَعُهُمْ كَذَا أَمَّا سَبَبُ يَمْلِكُهُ وَرَأْسًا سَمَوْا فَقَرَاءُ لِلْكَافِرِ عَلَى مَالِهِمْ ۖ

(ترجمہ بالا) :- اور تسلط کی وجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے اور یہ اس لئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دار الحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہذا یہ فعل اس کی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اس کی ملک کا سبب ہو جائیگا اس لئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دار الحرب میں داخل کر لیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہو گئے لہذا ان کا تسلط بقار محل غیر محفوظ پر ہوا اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا۔ پس وہ اسکے مالک ہو جائیں گے اور کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالیٰ کے قول ۖ لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کی وجہ سے ان کا نام فقرا رکھا گیا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پا کر اس کو اپنے قبضہ میں کر لے تو کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دار الحرب میں محفوظ کر لینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ فعل ممنوع، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کی وجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط اسکے مالک ہونے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی اس تسلط کی وجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک ہو جائیگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول محشی دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ، لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال (الاسلام) سے لیکر دار الحرب میں داخل کر لیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہو گیا اور اس کی ملک بھی فوت ہو گئی، یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا، پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہو گئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہو گیا، اور کافر کا تسلط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاؤں کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہو جائیں گے، اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہو گا بلکہ فعلی مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلط پانا اس کا سبب ہو گا۔ شائع فرماتے ہیں کہ تسلط کی وجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃً انص سے بھی ثابت ہے، کیوں کہ مہاجرین جو مکہ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا جومال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلط پالیا تھا۔ اور تسلط پانے کی وجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلط پانے کے باوجود اس کے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلط پا کر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فُرِغَ الْمَقْصُودُ مِنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِالْحُكْمِ وَأَشْأَمِهِ شَتْرَعُ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ
وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَسْأَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَدِرْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَمِنْهُمَا مَا يَأْتِي
عَنْ كَلْفٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يُجْبِرُ فِي الْمَعْنَى وَالْعَامُّ مِنْ أَشْأَمٍ وَجُوهُ الشُّمُولِ
وَضَعَا كَالْخَاصِّ وَقَوْلُهُ يَسْأَلُ أَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ أَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا
خَاصُّ الْجَنَسِ وَالشُّرْعِ فَلَا يَسْأَلُ مَفْهُومًا كَلِمًا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا أَيْحَتَمَلُ
الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِأَنَّ أَفْرَادًا يَنْفَسِمُ وَكَذَلِكَ خَرَجَ أَشْأَمُ
الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَسْأَلُ الْأَخْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَلِكَ يُخْرَجُ بِهِ الشُّرْكَ لِأَنَّهُ
يَسْأَلُ مَعَارِفِي الْأَفْرَادِ ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَدِرْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِيَبَيِّنَ
تَحْقِيقَ مَا هِيَ لِلْعَامِّ لِأَنَّ الْأَخْزَاءَ وَفِيهِ مُتَّفِقَةً أَلْحَدٌ وَدِرْ خَرَجَ عَنِ الشُّرْكَ
لِأَنَّهُ يَسْأَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً أَلْحَدٌ وَدِرْ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ اخْتِرَازَ عَنِ الْكَلْبَةِ الْفَتَى
فَأَنَّهُمَا يَسْأَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَأَمَّا الْكَلْفُ الْمَوْضُوعُ بِالسَّأَلِ
دُونَ الْإِسْتِغْرَاقِ إِبْتِغَاءَ الْفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَكُ عِنْدَكَ فِي الْعَامِّ

الْإِسْتِغْرَاقُ لَجَمْعِ الْأَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ وَالْمُكْتَرُ كَلِمَةٌ عَامَّةٌ وَعِنْدَ صَاحِبِ
التَّوَضُّعِ يَشْتَرِكُ فِي الْعَاقَةِ الْإِسْتِغْرَاقُ نِيَكُونُ الْجَمْعُ الْمُكْتَرُ وَاسْطَةُ بَيْنَ الْعَلَامِ
وَالْخَاصِّ ۝

(ترجمہ)۔ پھر جب مصنف خاص کے اس کے احکام و اقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے بیان میں لگ گئے، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو سبیل شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی حدود متفق ہوں پس کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کی طرح اقسام لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یتناول افراد سے خاص نکل گیا۔ خاص یعنی کا ٹکنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تودہ اسلئے کہ یہ دونوں، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھتے ہیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسلئے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنف کا قول متفقہ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے۔ اور کہا گیا کہ متفقہ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۃ منفیہ سے احتراز ہے، اسلئے کہ نکرۃ منفیہ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول، اور مصنف نے تناول پر اکتفا کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے۔ کیونکہ فخر الاسلام یکے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے۔ پس جمع معرّف اور منکر سب عام ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے۔ لہذا جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہو گا۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف خاص کی تعریف، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عام کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقہ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقہ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقہً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً، اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا، اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریف عام میں کلمہ ما سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ حقیقہً متصف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ حقیقہً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا۔ بلکہ شئی ہوگا۔ یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ "شئی" لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ما سے مراد شئے ہوگا۔ من اقسام وجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے، کیونکہ وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جس طرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسی طرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔ شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول "یتناول افراد" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے، اور اسی خاص کے قبیل سے مثنیٰ ہے کیونکہ مثنیٰ، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ صاحب نور اللافزار کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے، اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر فرد پر ہو سکتا ہے اور کثیر صدق کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے۔ الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے، کیونکہ عام کیلئے، افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "یتناول افراد" کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد، ثلثہ، اربعہ وغیرہ بھی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ عدد، اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ، اجزاء، کلی کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کلی، ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کلی، اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے، چنانچہ یذید، زید (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا ہے اور یہ افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ "زید النساء"، زید انسان ہے کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال جب عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد،

عام نہ ہوگا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یتناول افراد کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے مشترک، معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملا جیوں فرماتے ہیں کہ جب یتناول افراد کی قید کے ذریعہ خاص اسما عدد اور مشترک سب نکل گئے۔ تو مصنف کا قول "متفقہ الحدود علی سبیل الشمول" مابیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہوگا اور کیونکہ عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہوگا۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ "متفقہ الحدود" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقہ الحدود افراد کو شامل ہو، اور علی سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ، تمام افراد کو علی سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً "مازایت رجلاً" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہے کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی ناسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کر کے تمام افراد رجل سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علی سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح ملا جیوں فرماتے ہیں کہ مان کا عام کی تعریف میں "یتناول" کے لفظ پر اکتفا کرنا اور استفراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلامؒ کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستفراق شامل ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ خواہ استفراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے۔ پس فخر الاسلامؒ کے نزدیک جمع معروف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استفراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استفراق طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معروف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معروف میں استفراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معروف کا اطلاق ایک سے لے کر اد پر تک تمام افراد پر ہوتا ہے۔ اور درجہ اسکی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے۔ تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معروف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے تو اس میں استفراق پایا گیا اور استفراق کے پائے جانے کی وجہ سے۔

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرّف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیوں کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا، اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا۔ اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ خاص، فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہر حال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَأَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَسْأَلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِّحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ مُقَوْلُهُ
يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ أَنَّهُ مُجْمَلٌ لِإِخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ سَجًّا
أَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّرَوُّفُ حَتَّى يَمُومَ الدَّلِيلُ عَلَى مَعْنَى وَقَوْلُهُ فِيمَا يَسْأَلُهُ رَدُّ
عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ وَالْبَاقِي مُؤَوِّفٌ
عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدُّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَ
فَلَيْسَ إِلَّا أَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خَصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فَحْصُومًا
مِنْهُ الْبَعْضُ وَإِنْ لَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوجِبُ الْعَمَلُ لَا أَنَّهُ لَمْ يَخْبَرِ الْوَاحِدَ وَالْقِيَمِ
وَقَوْلُهُ هَذَا الْخِتَالُ نَاشِئٌ بِلَا دَلِيلٍ وَهُوَ لَا يَحْتَمِلُ رَدًّا خَصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ
إِحْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ مَيُكُونُ مُعْتَبَرًا فَجَعَلْنَا الْعَامَ قَطْعِيًّا فَيَكُونُ سَوَابِغًا
لِلْخَاصِّ ÷

(ترجمہ) اور عام ان افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنف کا قول: "یوجب الحکم" ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اس لئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول فیما ینادونہ ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر ہوتا ہے۔ اور مصنف کا قول: "قطعا" امام شافعی پر رد ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی کا نہ ہب یہ ہیکہ عام ظنی ہی کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کر لیا نہ کہ علم ولیقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہذا معتبر ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح) :- عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اس کا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے۔ یعنی عام، خاص کی طرح مفید یقین ہوتا ہے، اس کے موجب پر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے۔ اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول پر وجہ الحکم سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور مجمل اس لئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الیٰ مالانہا یہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اس لئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجع ترجیح دینا بھی لازم نہ آئے گا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول ”فیما ینادلہ“ سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ سیکھ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن مافوق الاقل

اقل میں داخل نہیں ہو تا گو یا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہو اور مافوق الاقل مشکوک ہو اور جو چیز یقینی ہو سیکو مراد لینا بہتر ہے۔ لہذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول قطعاً سے امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیوں کہ انشاءً کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو الا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ وہ مخصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے "ان اللہ بیکل شیء عليم" ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہر حال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اُس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفید ظن اور دلیل ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجب عمل تو ہو گا لیکن مفید یقین نہ ہو گا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہو گا۔ تفصیل یہ ہے کہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کی طرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہو گی نہ ظنی۔ اب رہا وہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لا یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے اسکا کوئی اعتبار نہ ہو گا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اسیں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقیناً خاص کر دیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہذا اس کا اعتبار ہو گا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہو گا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہو گا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ أَيْ بِالْعَامِ لِأَنَّهُ يَشْتَرِكُ فِي النَّاسِخِ أَنْ يَكُونَ
مَسَاوِيًا لِلنَّسْخِ أَوْ خَيْرًا مِنْهُ كَحَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ نَسَخَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ وَمُرِّيَّتُونَ فَيَسْلُكُهُ يُسَبِّحُونَ إِلَى عَدْنَةِ تَصْفِيٍّ عَزْرَةٍ
الَّتِي هِيَ ذَاتُ بَعْرَفَاتٍ وَحَدِيثُهُمْ مَا رَوَى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ قَوْمًا مِنْ
عُرَيْنَةِ أَتَوْا لِدَيْتَهُ فَلَمَّا تَوَاقَعُوا مَضَعَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ وَاسْتَفْخَمَتْ بَطْنُهُمْ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّلَاحَةِ وَيَشْرَبُوا
مِنَ الْبَانِيَا وَالْبَوَالِمَا فَصَحُّوا ثُمَّ ارْتَدُّوا وَقَتَلُوا التَّرْعَاءَ وَاسْتَأْمَرُوا الْإِبِلَ فَبَعَثَ
رَسُولُ اللَّهِ فِي أَثَرِهِمْ قَوْمًا فَأَخَذُوا فَأَمَرَ يَقْطَعُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ
أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكِهِمْ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى مَاتُوا ثُمَّ أَخَذَ بَيْتَ خَاصٍّ بِبَوْلِ
الْإِبِلِ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَتِهِ وَحِلْيَةٍ بِهِ تَسْلُكُ مُحَمَّدٌ فِي أَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ
لِحَمَّةٍ طَاهِرٌ وَجِلُّ شَرِيئَةٍ لِلشَّادِرِيِّ وَغَيْرِهِ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَسْخُوحٌ بِقَوْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌ لِمَا كَوَّلَ اللَّحْمَ وَغَيْرَهُ فَقَدْ نَسَخَ
الْخَاصُّ بِهَذَا الْعَامِ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَّةٍ وَغَيْرِهِ كُلُّهُ بِحَسْبِ حَرَامٍ لَا يَحِلُّ شَرِبُهُ
وَاسْتِعْمَالُهُ لِلشَّادِرِيِّ وَغَيْرِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَجِلُّ عِنْدَ أَبِي يُونُسَ
فِي الشَّادِرِيِّ لِلصَّرُورَةِ عَلَى مَا عَرَفَ وَفِيصَةُ هَذَا الْحَدِيثِ النَّاسِخُ مَا رَوَى
أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا تَرَى مِنْ رُفْنٍ مَخَافِيٍّ صَالِحٍ أَتَى بِعَذَابِ الْفَرَجَاءِ إِلَى أَمْرَاتِهِ
فَسَأَلَهَا عَنْ أَعْمَالِهِ فَقَالَتْ كَانَ يَرْمِي الْقَنَمَ وَلَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ فِي مَالٍ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ يَحْسِبُ
مِثَابَ النَّزْلِ الْبَيْتِ خَاصٍّ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَّةٍ لَمَّا كَانَ النَّسْخُ خَاصًّا بِهِ لَكِنْ
الْعَبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ مَسْخُوحًا بِهَذَا
الْحَدِيثِ أَنَّ الثَّلَاثَةَ الَّتِي نَصَّصْنَاهَا حَدِيثُ الْعُرَيْنِيِّ مَسْخُوحَةٌ بِالْإِثْبَاتِ
لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ÷

(مترجمہ لا)۔ یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ نسخ میں شرط یہ کہ

ناسخ منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیث عربین، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استغفرہوا عن البول" سے منسوخ کردی گئی ہے۔ اور عربیوں ایک قبیلہ ہے جو عربینہ کی طرف منسوب ہے، عربینہ، عربینہ النبی کی تصغیر ہے۔ یہ عربینہ میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہی ہے جسکو انس بن مالک نے روایت کیا ہے کہ عربینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی ان کے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف بکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پیئیں چنانچہ وہ تندرست ہو گئے پھر مرتد ہو گئے، اور رسول اللہ کے چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ ہانک کر لینگئے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا، انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑ دینے کا حکم دیا، حتیٰ کہ وہ لوگ مر گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اسکی ظہارت اور صلت پر دلالت کرتی ہے، اسی سے امام محمد نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے۔ اور شیعین کے نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استغفرہوا عن البول" سے منسوخ ہے اور یہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پس ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسف کے نزدیک ضرورۃً علاج وغیرہ کیلئے حلال ہے۔ جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا۔ اور اس حدیث ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گیا تو آپ اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے۔ پس اسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شان نزول کے اعتبار سے بول مایوکل لحمہ کے ساتھ اس طرح خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ بول مایوکل لحمہ کے ساتھ خاص تھی۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہونا ہے اور وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث عربینہ اس حدیث استغفرہوا سے منسوخ ہے، یہ کہ وہ مشد جسکو حدیث عربینہ متضمن ہے بالاتفاق منسوخ ہے اسلئے کہ مشد کرنا اجدائے اسلام میں درست تھا۔

(تشمیح) :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی، اور

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ
 نسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اس سے اتنی ہو پس عام کا خاص کیلئے
 نسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔
 لہذا عام بھی قطعی ہو گا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام، یعنی
 اِسْتَنْزِہُا عَنْ النَّبْلِ سے منسوخ ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرینہ، عرفات میں
 ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عرینہ ہے، عرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عربیوں منسوب
 ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکا واقعہ یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ
 مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہو گئے
 اور ان کے پیٹ بھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے
 اونٹوں کی طرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پیئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست
 ہو گئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہو گئے، اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا، اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر
 روانہ ہو گئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا
 انہوں نے ان مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شہدیت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے
 کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے۔ عرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطريق
 اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا کر ان کو تنزل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا
 ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو
 مسئلہ بھی کیا تھا۔ اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے جزا سنیہ سنیہ برائتہا، کے تحت اللہ کے
 رسول نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا۔ بہر حال یہ حدیث اونٹ کے
 پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت
 کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت
 کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے
 کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسخ یہ حدیث ہے۔ اِسْتَنْزِہُا عَنْ النَّبْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ
 مِنْہُ اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن
 کیا تو اسکو عذاب قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس
 تشریف لائے اور مروج کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی
 بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب احتیاط نہ کرتے تھے یہ سن کر،

جب حدیث عرینین کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو حدیث استتر ہوا من البول بلاشبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیث عرینین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مثلاً کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا۔ اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا مثلاً کرنے کے منسوخ ہونے سے بول ایل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہے کہ حدیث استتر ہوا من البول، محرم ہے اور حدیث عرینین مباح ہے۔ اور محرم مؤخر ہوتا ہے اور مباح مقدم ہوتا ہے۔ لہذا حدیث عرینین مقدم ہوگی اور حدیث استتر ہوا من البول مؤخر ہوگی۔ اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہذا حدیث استتر ہوا من البول، ناسخ اور حدیث عرینین منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَرَضَى بِحَاثِمِ الْإِنْسَانِ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لَا خَرَانَ الْخُلُقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصِّ
بَيْنَهُمَا تَابِعًا لِمَقْدَمِهِ مَفْهُومَةٍ وَمَا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَادٌ لِلْخَاصِّ
بِمَسْأَلَةٍ فُتُوِيَةٍ وَهِيَ أَنَّ إِذَا أَرْضَى أَحَدٌ بِخَاتَمِهِ الْإِنْسَانَ ثُمَّ أَرْضَى
بِكَلَامِهِ مَفْضُولٍ بَعْدَهُ فَفَصٌّ ذَلِكَ الْخَاتَمُ بَيْنَهُ لِلْإِنْسَانِ أَخَرُ فَتَكُونُ
الْخُلُقَةُ لِلْمَوْصِي لَهُ الْأَوَّلُ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى
السَّوَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُسْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ
أَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصُدَّقُ إِلَّا عَلَى مُتَرَدِّدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ كَالْعَامِّ يَشْمَلُ الْخُلُقَةَ
وَالْفَصُّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَا لَوْلِيهِ فَقَطْ فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ
بِكَلَامِهِ مَفْضُولٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ
لِلْمَوْصِي لَهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَرْضَى بِالْفَصِّ
بِكَلَامِهِ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ مَا سَبَقَ الْخُلُقَةَ فَقَطْ فَتَكُونُ الْخُلُقَةُ
لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي بَلَاءً سَوَاءً أَوْ
بِكَلَامِهِ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْضُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي
حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْضُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِلْإِنْسَانِ
وَيُجَدُّ مَتَاهَا إِلَّا خَرَقْنَا الْوَصِيَّةَ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَأَوَّلُ الْجِدْمَةُ لِأَنَّهُمَا جَسَدَانِ
فَتُخْلَفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَأَوَّلُ الْفَصُّ لَا لِخَالَاتِهِ فَتَكُونُ كَالْفَيَاسِ
مَعَ الْفَارِقِ ۝

(ترجہ کلام) :- اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اس کے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے برابر ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اس کے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے "نگ" کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہ کیلئے ہوگا اور "نگ" اول اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ "خاتم" انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کی طرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کی طرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ لہذا نگ دونوں موصیٰ لہ کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کر دیا جائے۔ اس کے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا۔ اسلئے کہ ماضی میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہذا حلقہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نگ ہر صورت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ موصیٰ (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اس کی زندگی میں لہذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف وجہیں ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو ہر حال شامل ہے۔ لہذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح) :- شارح فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے۔ اس کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے فقہی مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی فرد دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر پھر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ "لفظ خاتم" عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحاً عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ "فصل" نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوگا کہ لفظ خاتم عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔ لہذا نگ کے بارے میں موصیٰ لا اول اور موصیٰ لا ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، یعنی موصیٰ لا اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ حلقہ کی طرح نگ بھی موصیٰ لا اول کیلئے ہو اور موصیٰ لا دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ نگ موصیٰ لا دوم کیلئے ہو۔ پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو "خاص" یعنی وصیت ثانیہ کے برابر کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے آدھا آدھا ہو گا۔ اور حلقہ صرف موصیٰ لا اول کیلئے ہو گا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اگر نگ کی وصیت موصیٰ لا اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہوگی، کیونکہ مختصص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہذا موصیٰ کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مختصص ہو گا، اور یہ کہا جائے گا کہ موت اولیٰ میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ میں حلقہ مراد ہے تو موصیٰ لا اول کیلئے صرف حلقہ ہو گا اور موصیٰ لا ثانی کیلئے نگ ہو گا، اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے مختصص نہ ہو گا۔ اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ مختصص نہیں ہے تو وصیت اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے مشترک ہو گا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصیٰ لا اول کے لئے ہو گا اور نگ موصیٰ لا ثانی کے لئے ہو گا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہذا وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصیٰ لا اول کیلئے ہو گا اور خدمت موصیٰ لا ثانی کیلئے ہوگی، وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو۔ ہمارے ہمارے اسکا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل نہ ہوگی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہو گا۔ بلکہ رقبہ

موصیٰ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے لہذا خاتم کی وصیت، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْقَامِرِ عَامِلِينَ اخْتَلَفَ فِيهِمَا الشَّافِعِيُّ مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلْفًا مِنْهُ
بِأَنَّهُمَا مَحْصُورَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَيْسَ كُلُّ تَقْرِيرٍ أَوَّلُ أَنْ فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَلِمَةٌ مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا لَمْ يَذْكُرْ
أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَامِلٌ أَوْ نَاسِيًا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحِلَّ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ أَصْلًا
لَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَلَكِنَّكُمْ خَصَّضْتُمُ النَّاسِيَّ مِنْ هَذَا أَوْ قَلَّمْتُمُ
يَحْزُرُ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا وَالْأَيَّةُ مُحْزِلَةٌ عَلَى الْعَامِلِ فَقَطَّ قُلْنَا أَنْ
تُخَصَّصَ الْعَامِلُ مِنْهُ أَيْضًا بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِيِّ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ يَذْكُرْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ أَوْ لَمْ يَسْمَرْ فَلَمْ يَبْقَ
فِي الْأَيَّةِ إِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِأَسْمَاءِ الْأَصْنَامِ ۝

(ترجمہ)۔ پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ یہ سمجھکر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ میں کلمہ ”مَا“ عام ہے ہر اس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمداً یا نسیاناً نہ لیا گیا ہو، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ لیکن تم نے اس سے ”ناسی“ کو خاص کر لیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً جائز ہے۔ اور آیت فقط عاید پر محمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عاید کو بھی خاص کر لیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح، شج، کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو (تشمیس)۔ شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعیؒ کی بنیاد اختلاف امام شافعیؒ کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحبؒ کے نزدیک مخصوص ہیں۔

یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول - وَلَا تَكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ لَكُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ، ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ میں کلمہ مَّا ہر اُس جانور کو عام ہے جس پر عَمْدًا یا ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمہ مَّا کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عَمْدًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اسے حنفیوں! تم نے اس عام سے - ناسی، کو خاص کر لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا جائز ہے، اور آیت صوف عائد پر محمول ہے، یعنی صرف عائد متروک التسمیہ کا کھانا جائز ہے۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اس سے عائد کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوافع) نزدیک متروک التسمیہ ناسیًا کی طرح متروک التسمیہ عائد کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عائد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عائد کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہذا متروک التسمیہ ناسیًا کی طرح متروک التسمیہ عائد کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا۔ اور دوسری دلیل خبر واحدہ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ ہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عَمْدًا یا ناسیًا ترک کر دے۔ بہر حال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عَمْدًا بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الایۃ الا سے ایک سوال کا جواب ہے، یہ سوال امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت وَلَا تَكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ لَكُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ، دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی (۲) عائد کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عائد کو بھی خاص کر لیا ہے۔ پس جب ناسی اور عائد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہو گا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو۔ امام شافعیؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عائد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو، یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَلَا تَكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ لَكُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ، اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو لیکر اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا،

لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عام کو خاص کرنے کی جو دو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عام کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عام غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی وجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہو۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ: علامہ بدرالدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث دارقطنی کی روایت کے مطابق اس طرح ہے: **والمسلم یذبح علی اسم اللہ رسمی اولہ وسلم** مالم یتمدد، یعنی مسلمان تو اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جبکہ کہ وہ ترک تمکیر ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمدتاً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنا والا نہیں ہوگا۔ اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا۔ مالم یتعمد کے اضافہ کی صورت میں حدیث ہم احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔

وَقَرَّبُوا الشَّيْءَ أَنْ يَنْفُذَ تَعَالَى وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا كَلِمَةً مَنْ أَيْضًا
عَامَّةً شَامِلَةً لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ أَوْ بَعْدَ قَطْعِ الْأَرْفِ
أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ هَؤُلَاءِ
إِنْسَانًا وَأَنْتُمْ خَصَصْتُمْ مِنْ هَذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الرَّحُولِ وَمَنْ دَخَلَ
فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ الْأَرْفِ وَقُلْتُمْ إِنَّهُ يُقْتَصُّ مِنْ هَذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا أَنْ
تُخَصَّ الصُّورَةُ الثَّلَاثَةُ أَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ أَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا
فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّورَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ وَبِحَبْرِ الْوَحْدِ وَهُوَ قَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخَصْرُ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا وَلَا قَارِبًا لَهُمْ وَلَمْ يَبْقَ نَحْتِ
هَذَا الْعَامِ إِلَّا الْأَمِنْ مِنْ عَذَابِ النَّارِ :

(ترجمہ) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: **وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا** میں کلمہ **مَنْ** بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد اس کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اس میں کسی کو قتل کر دے، پس مناسب ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک مامون و محفوظ ہو حالانکہ تم حنفیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے، اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو، اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص،

لیا جائے گا۔ ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حرم نہ تو کسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے۔ اور نہ خون سے بھاگنے والے کو۔ اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(تشریح) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا“ جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا، میں کلمہ ”مَنْ“ عام ہے اس لئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے۔ کلمہ ”مَنْ“ کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون و محفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کر لیا ہے۔ چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے، یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔ شوافع کہتے ہیں

کہ مذکورہ دو صورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون و محفوظ نہ ہو گا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون نہ ہو گا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”الحرم لا یعین عاصیا ولا فاریا بدہ“، حرم کہ کسی نافرمان اور خون گرنیکے بعد کعبہ میں بھاگ کر آنیوالے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ پس جب خون اور قتل کر کے حرم میں آنیوالے کو حرم کہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا۔ لیکن شوافع پر

یہ اعتراض ہو گا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دو صورتیں تو بالا اجاع خاص کر لی گئیں، اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کر لیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہو گا شوافع کی طرف سے اس کا جواب یہ ہیکہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہو گیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر، قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حرمت اور عظمت کو پامال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پامال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہوا اسلئے کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہو گا بلکہ اس نفاص یا جائگہ اور جو شخص کا قتل کر کے کعبہ میں داخل ہو تو وہ کعبہ سے پناہ چاہتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرتا ہے۔ اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ لہذا یہ شخص مامون و محفوظ ہو گا۔ اور درجی دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلو تہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے ولیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجے کا ارادہ کیا تو ابن شدیح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اس میں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے، یعنی جب حرم مکہ کے جانور کو قتل کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔ اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریاً بدم“ حرم کسی نافرمان اور خون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دے گا۔ یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہر حال ابن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریاً بدم“ عمر بن سعد کا قول ہے اور عمر بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کی وجہ سے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہذا ”ان الحرم لا یعیذ“ قول معتبر نہ ہو گا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہے کہ ابن شدیح نے ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریاً بدم“ کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے۔ بہر حال ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاریاً بدم“ جب حدیث رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس نے استدلال کرنا کس طرح درست ہو گا۔

فَاجَابَ الْمَدَنِيُّ عَنْ حَاجِبِ الْأَنْبِيَاءِ بِقَوْلِهِ وَلَا يَحُورُ تَخْصِيصُ قَوْلِهِ تَه
وَلَا تَأْتِي كَلَامًا مِمَّا يُدْكَرُ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ دَمٌ دَخَلَتْ كَانِ أَمَّا بِالْقِيَّاسِ وَ

خَبَرِ الْوَاحِدِ أَيْ لَا يَجُوزُ تَخْوِصُّ الشَّافِعِيِّ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ
 لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ بَيْنَهُمْ ذِكْرًا سُمِّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَتَخْوِصُّ الدَّخْلَ
 فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَا قُتِلَ عَنْ قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَائِلِ
 بَعْدَ الدَّخُولِ وَعَلَى الْأَخْرَافِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا يُعْيِدُ عَاصِيًا
 وَلَا قَاتِلًا يَدِمُ إِلَّا نَقْمًا لِيَسَابِ مَخْصُوصَيْنِ تَقْلِيلُ لِقَوْلِهِ لَا يَجُوزُ أَيْ لَا تَنْ
 هَذَيْنِ الْعَامِلَيْنِ لِيَسَابِ مَخْصُوصَيْنِ أَوْ لَا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتَّى يُخَصَّ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ
 وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّ النَّاسِيَّ لَيْسَ يَدِ اخْلٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ
 اللَّهِ أَصْلًا إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الذِّكْرِ فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ
 الْعَامِدُ وَكَذَلِكَ الَّذِي عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الْخُرُوفِ لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ مِنْ إِخْرَافٍ أَوْ
 بِالْأَمِنِ مِنَ الذَّاتِ وَالْأَخْرَافِ كَانَتْ لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا
 الْقَائِلُ بَعْدَ الدَّخُولِ فِيهِ إِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا مَنْ دَخَلَهُ
 بَعْدَ مَا صَارَ مَبَاحًا لِلدِّمِ بِرَدِّهِ أَوْ زِنَا أَوْ قِصَاصٍ لَا أَنَّهُ بَاسَرُ هَذِهِ الْأَوَّلِ
 بَعْدَ الدَّخُولِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَقْصُودِ الْآيَةِ لِأَنَّهُ مُخْصُوصٌ مِنْهَا لِأَيِّقَانٍ
 صَمِيرٍ دَخَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ آمِنِ الْحَرَمِ لَا نَأْتِي قَوْلَ إِنَّ
 حُكْمًا وَاحِدًا يَدِلُّ قَوْلَهُ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ۖ

(مترجمہ)۔ پس مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ:۔
 باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ بَيْنَهُمْ ذِكْرًا سُمِّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ“ اور ”وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا“ کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عابد کو ناسی پر قیاس
 کر کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ“
 کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ بَيْنَهُمْ ذِكْرًا سُمِّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ“ سے خاص کرنا جائز نہیں
 ہے۔ اور قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس
 کر کے اور حدیث رسول۔ الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارایدا ۖم “ کی وجہ سے باری تعالیٰ کے
 قول ”وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا“ سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں عام۔ مخصوص نہیں
 ہیں۔ یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اسلئے کہ یہ دونوں عام اور لا مخصوص نہیں ہیں جیسا
 کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے۔ تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے کیوں کہ ناسی

سرے سے باری تعالیٰ کے قول **مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ يَذُرُكُمْ** (اللہ علیہ) میں داخل ہی نہیں ہے۔ اسلئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر غامد کو قیاس کیا جائے اسی طرح وہ شخص جس پر قطع اعضاء میں قصاص ہے۔ "امین" سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آئین سے امن ذات مراد ہے۔ اور اطراف و اعضاء کو یا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں۔ اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيَتِنَا** کے معنی یہ ہیں کہ وہ شخص جو ار تداد یا زنا، یا قصاص کی وجہ سے **مَبَاحُ الدِّمِ** ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو۔ نہ یہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ **دَخَلَ** کی ضمیر منصوب بیت کی طرف راجع ہے حالانکہ مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آئین بنایا۔

(تشریح)۔ شارح نے فرمایا کہ مصنف نے امام ابو حنیفہ کی طرف سے امام شافعی کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذُرُكُمْ** (اللہ علیہ) کو خاص کرنا جائز ہے اور نہ **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيَتِنَا** کو خاص کرنا جائز ہے۔ یعنی امام شافعی کا عہد تارک تسمیہ کو ناسی (نسیاناً تارک تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث **"أَلَسْتُمْ يَذُرُكُمْ عَلَى أَسْمِ اللّٰهِ سَمِيَّيْ أَوْ كُنْتُمْ تَسِيَّيْ"** کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذُرُكُمْ** (اللہ علیہ) سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح امام شافعی کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرنے والے شخص پر اور قطع اعضاء کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث **"أَلَسْتُمْ لَا يُعَذِّبُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا يَذُرُّكُمْ"** کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيَتِنَا** سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عام یعنی **يَمَاتُ** **يَذُرُّكُمْ** **الآيَةِ** اور **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آيَتِنَا** سے مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتدائے مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا قیاس اور خبر واحد کی وجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہ دونوں عام ابتدائے مخصوص اسلئے نہیں کہ ناسی، جسکے بارے میں آپ حضرات شوافع کا خیال تھا کہ حقیقوں نے اس کو **يَمَاتُ** **يَذُرُّكُمْ** **الآيَةِ** سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ سرے سے باری تعالیٰ کے قول **مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ يَذُرُكُمْ** (اللہ علیہ) میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کی وجہ سے کہ ناسی، محکم ذاکر ہوتا ہے۔ کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور اس کا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذر نسیان کی وجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو

ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ ناسی، حکماً ذکر ہے اور جب ناسی حکماً ذکر ہے تو ناسی، مِمَّا لَمْ يَذْكُرُوا اللّٰهُ عَلَيْهِ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب ناسی مامم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہیں ہے تو اس کو آیت مَمَّا لَمْ يَذْكُرُوا اللّٰهُ عَلَيْهِ سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ناسی کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اُس پر قیاس کر کے عامہ کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی یعنی متروک التسمیہ عامہ کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اسکو دَمْنٌ دَخَلَہُ کَانَ اَمِنًا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالیٰ کے قول دَمْنٌ دَخَلَہُ اللّٰہ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں آمین سے مراد آمین ذات ہے۔ یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اسکی ذات مامون ہو گئی۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہو کر ذات مامون ہوتی ہے۔ اور مال مامون نہیں ہوتا۔ اور اطراف و اعضاء مال ہیں تو اطراف و اعضاء بھی مامون نہ ہوں گے۔ اور جب اطراف و اعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہونے والا شخص آیت دَمْنٌ دَخَلَہُ کَانَ اَمِنًا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو اسکو آیت سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اسکو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم شوافع نے اسکو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت دَمْنٌ دَخَلَہُ کَانَ اَمِنًا کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ دَمْنٌ دَخَلَہُ کَانَ اَمِنًا کے معنی ہیں کہ جو شخص مباح الدم ہو کر یعنی مُتَدِّ ہو کر یا مرتکب زنا ہو کر یا مرتکب قتل عند ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہو کر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے یہ شخص گنہگار نہیں ہے۔ پس بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اسکو خاص کیا گیا ہے۔ ————— بہر حال جب بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دَمْنٌ دَخَلَہُ میں ضمیر منصوب بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ سابق میں اِنَّ اَوَّلَ نَبِیِّ دُفِعَ لِلنَّاسِ میں بیت کا ذکر ہے۔ اور یہ ضمیر مکرر طرف راجع نہیں ہے کیونکہ سابق میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ پس آیت سے

آمن بیت کا بیان ہوگا نہ کہ آمن حرم کا۔ حالانکہ مقصود آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کی طرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہی ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہونا ہے جیسا کہ دوسری آیت: أَدْنَمُ يَرْوُ أَنَا جَعَلْنَا قَرْمًا أَرْمَنَا سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم آمن بنایا ہے۔ اس صودت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محل امن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور جب دونوں کا محل امن ہو ثابت ہے تو دَنْ دَقْلَه کی ضمیر منصوب کو بیت کی طرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔۔ جیلان احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ انَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْخُصُوصِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ الْخُصُوصِ وَارْتَدَّ فِيهِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ وَبَيَّنَّ كُلُّ مَذْهَبٍ بِدَلِيلٍ وَ شَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَإِنَّ لِحَقِّهِ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ جَهْلٌ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لَكِنَّهُ لَا يَسْمُطُ الْإِجْتِهَادَ جِهَادِي إِنْ لَحِقَ هَذَا الْعَامُّ الَّذِي كَانَ قَطْعِيًّا لِحَقِّهِ مَعْلُومٌ الْمَرَادُ أَوْ جَهْلٌ الْمَرَادُ فَالْخُصُوصُ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلَكِنْ يَحِبُّ السَّلَ بِهِ كَأَهْوَشَانِ سَابِرًا لَدَلًا لِيْلِ الطَّنِيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْعَيَاسِ وَالْخُصُوصِ فِي الْأَصْطِلَاجِ هُوَ قَصْرُ الْعَامَّةِ عَلَى بَعْضِ مَسَائِدِهِ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مُؤْصُولٍ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنْ كَانَ عَقْلًا أَوْ جِسْمًا أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيمًا اصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ طَنِيًّا وَكَذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بَغَايَةً أَوْ شَرْطًا أَوْ اسْتِثْنَاءً أَوْ صِفَةً وَسَبْغِي تَقَاصِيلُهَا وَكَذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْصُولًا بَلْ كَانَ مَتَرَاخِيًا لَا يُسَمَّى تَخْصِيمًا بَلْ شَحْنًا عَلَى مَا سَبْغِي هُنْكَذَا فَمَا لَوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ ذَلِكَ يُسَمَّى تَخْصِيمًا لِأَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامَّةِ عَلَى بَعْضِ الْمَسَائِدِ مُطْلَقًا وَكَثِيرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيمُ عَلَى الْمَتَرَاخِي فَجَاؤَنَا عِنْدَنَا الْيَصْنَاءُ :-

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذاہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا۔ پس اگر عام کو خصوص معلوم یا مجهول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی تخصیص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے۔ اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر تخصیص کلام نہ ہو بایں طور کہ عقل یا حس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر تخصیص کلاماً مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (جنکی تفصیل آئندہ آ رہی ہے) کے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ مترخی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آ رہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلاماً مترخی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح)۔ شارح فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنف عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں پر عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی تخصیص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہ ہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے۔ کلاماً مستقل وہ کلام جو مفید حکم ہو یا اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور تخصیص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور تخصیص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ بلکہ نسخ ہوگا۔ شارح نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تخصیص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو، وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت، خالق کل شئی (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

کل شیء عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شیء سے مراد اللہ کے علاوہ ہے۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ اللہ کو کل شیء سے خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گا۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجاہدین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت "وَلَا تَحِبُّوا إِلَى النَّاسِ حُجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ" میں لفظ "الناس" تمام انسانوں کو عام ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجاہدین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا اس طرح جس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا جیسے "أَوْفَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہ جملہ ہند نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہاں کل شیء کا لفظ عام ہے مگر جس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں۔ بہر حال یہاں بھی من کل شیء میں حسن اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اَکُلُ رَاسًا۔ بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادۃً یہ متعارف سروں پر معمول ہوگا یعنی بکری، گائے، بھینس اور اونٹ کے سر پر معمول ہوگا۔ اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر معمول نہ ہوگا۔ پس لفظ راس جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے کوئی کہے "کل ملوک لی حرّ" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے "وَاللّٰہِ لَا اَکُلُ فَاکِبَہٗ" بخدا میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لفظاً فاکہہ ہیں مگر چونکہ ان میں تغلّہ یعنی تلذذ سے زائد معنی ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنی کی وجہ سے چھوہاروں کا فاکہہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا۔

بہر حال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کی وجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو۔

مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی مفید حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے "اَمْوَالُ الصَّيَّامِ اِلَى اللّٰہِ" میں لفظ صیام۔ راستہ میں کو عام ہے لیکن غایت نہیں اِلَى اللّٰہِ کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور رات کو نہ صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اسیرج اگر بشرط کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جسے "امت لا یق" اِنْ دَخَلْتَ الدَّامْرَ میں امت طالق عام ہے اس طور پر کہ اگر اِنْ دَخَلْتَ الدَّامْرَ نہ کہا جاتا تو ہجرت کو کلام کے تحت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن اِنْ دَخَلْتَ الدَّامْرَ نے طلاق کو دخول دار کی وقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے جازنی الْقَوْمِ الْأَثَرِ میں لفظ قوم عام ہے۔ لیکن "الْأ" حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسیرج اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے حدیث "فَیْ اِلَّاہِ السَّائِمَةُ زَكُوۃٌ" میں لفظ اِلَّا عام ہے لیکن سائِمہ (چرنے پر اکتفا کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائِمہ ادنیٰ کو خارج کر دیا گیا ہے۔

محشی کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ جہاز چیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک پانچویں قسم بدل البعض ہے جیسے "جَازِی الْقَوْمِ الْکَثَرِ" میں قوم عام ہے لیکن بدل البعض یعنی لفظ اکثر میں نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ محقق اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ مترافی ہو یعنی پہلے نام کا تلفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں محقق کا تلفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے۔ کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ اور نسخ میں اولاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے۔ اس لئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے دیسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مختص، غیر کلام ہو یا کلام ہو۔ اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ، اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو۔ ملا جیون نے کہا کہ بسا اوقات ہمارے بینی حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً مترافی پر تخصیص کا غلط کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیت مختصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی

اور کتاب اللہ کو سنت رسول سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تفریق ہوتی ہے۔

وَنُظِيرُ الْخُصُوصَ الْمَعْلُومَ وَالْمَجْهُولَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْبَيْعَ لَفِعْلٌ عَامٌّ لِدُخُولِ كَلَامِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ خَصَّ اللَّهُ مِنْهُ الرِّبَا وَهُوَ فِي النَّعَةِ الْفَضْلِ وَلَمْ يُعْلَمْ أَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهِ لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ جِنْسٌ فِي نُظِيرِ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ تَمَيُّنُهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ فِي الْخِنْطَةِ بِالْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَاللَّتْمِ بِاللَّتْمِ وَاللَّحِ بِاللَّحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدِ إِبْرَاهِيمَ وَالْفَضْلُ رُبَا فَهُوَ جِنْسٌ فِي نُظِيرِ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنْ كَمْ يَعْلَمُ حَالُ مَا سَوَى الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ السَّنَةُ وَلِهَذَا قَالَ مُنْهَرٌ خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا وَلَمْ يَمَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا أَيُّ بَيَانًا شَائِنًا فَاحْتَاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ لِإِسْبَاطِ فَعَلِّ الْأَوْحِيْفَةِ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيَّ بِالطَّعْمِ وَالْتَمِيْنَةِ وَمَالِكٌ بِالْإِقْتِيَاتِ وَالْإِدْحَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمَقْتَضَى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ أَشْيَاءٍ وَتَحْلِيلِ أَشْيَاءٍ عَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

(مترجمہ)۔ اور مخصوص معلوم اور مجهول کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "وَأَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ہے۔ کیوں کہ "البیع" عام لفظ ہے اس لئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص کیا ہے۔ اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مخصوص مجهول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھو ہارہ چھو ہارے کے عوض، نمک نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، سدا بر نقد نقدی فروخت کرو، اور زیادتی رہا ہے۔ اسوقت یہ مخصوص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپ ہمارے سامنے رہا کہ ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ پس ائمہ حضرات، تعلیل اور استنباط کی طرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔ اور امام شافعیؒ نے طعم اور شمیت کو، اور امام مالکؒ نے اقامت و ادخار کو پس اشیا کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا۔ چنانچہ اسکا

تفصیل کے ساتھ بیان ان شارح التذباب القیاس میں آئے گا۔

(تشریح)۔ شارح نور الانوار ملا جیون فرماتے ہیں کہ محقق معلوم اور مختص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اَحْلَ التَّذَابِیْعِ وَحَرَّمَ التَّرْبُوَا" اس طور پر کہ آیت میں لفظ "البيع" لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن حرم التربوا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے۔ یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں، اور یہ معلوم نہیں کہ حرم التربوا میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے یہ فضل مجہول ہو گا اور "حرم التربوا" بیان وارد ہونے سے پہلے محقق مجہول کی نظیر ہو گا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور چھ چیزوں گنہم، جو، جھوہارہ، نمک، سونا، چاندی کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجا، مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے جیسا کہ "مثلاً بمثل" سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلس عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے جیسا کہ "یداً بید" سے ظاہر ہے۔ بہر حال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے۔ اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد "حرم التربوا" "اَحْلَ التَّذَابِیْعِ" کیلئے محقق معلوم کی نظیر ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ حدیث میں چون کہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔ اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے۔ حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہیں ہوا ہے مسئلہ ربا کے تشہہ رہ جانے کی وجہ سے ہی ائمہ حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کے ساتھ جمع ہو جائے یا وزن کے ساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضلی حرام ہو گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ربا کی علت مطوعات میں کٹم ہے اور سونے چاندی میں ثمنیت ہے۔ پس لوہے کو لوہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعی کے نزدیک تو جائز ہو گا کیونکہ اس صہرت میں نہ کٹم موجود ہے اور نہ ثمنیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہو گا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہذا علت ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے۔ اور ایک اندے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے کیوں کہ انڈوں میں قدر (کیل و وزن) موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی نزدیک

لَا يَجْعَلُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامَةِ أَصْلًا لِأَنَّ جِهَالَتَهُ الْمُسْتَشْنَى تَوْثُرُ فِي جِهَالَتِهِ
الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ وَالْمَجْمُولُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شُبُهَةِ النَّاسِخِ
تَقْتَضِي أَنْ يَبَيِّنَ الْعَامَّ قَطْعِيًّا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْمُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ لِلرَّيَاةِ
الَّتِي يَمْلِكُ جَعْلُهَا الْعَامَّةَ هُمْنًا أَيْمًا بَيْنَ بَيْنٍ وَقَلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَ
لَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ ۞

(ترجمہ) :- تاکہ استشار اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہو جائے یہ مذہب مختار کی علت ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ تخصیص کی دلیل (مختص) یعنی باری تعالیٰ کا قول - وَحَرَّمَ الزَّيْبُ - اپنے حکم کے اعتبار سے استشار کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ ما قبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مختص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جس طرح ناسخ مستقل ہوتا ہے۔ پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ اور مختص کے معلوم اور مجہول ہونکی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے۔ ایسا نہیں کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے۔ اور مشابہت ثانی پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے، پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص (مختص) معلوم ہو تو استشار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام اپنے حال پر قطعی باقی رہے اسلئے کہ مستثنیٰ جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ افراد باقیہ میں علیٰ حالہ رہتا ہے۔ اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ اگرچہ ناسخ بنفسہ قابل تعلیل نہیں ہے تاکہ نفس کے ساتھ تعلیل کا معاذ لازم نہ آئے۔ اور جب ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے افراد خارج ہوں گے۔ اور کتنے باقی رہیں گے پس مختص مجہول ہو جائے گا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کر دیا۔ اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہے گا لیکن اس سے استدلال درست ہو جائے گا۔ اور جب دلیل خصوص (مختص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استشار کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام سراسر بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنیٰ کی جہالت مؤثر ہوتی ہے۔ مسئلہ میں کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قطعی باقی رہے اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے

ہم نے یہاں بھی عام کو بن بن کر دیا اور ہم نے کہہ دیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(تشریح) بد شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت عملاً لیسب الاستثنا والشرح زہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مخصوص یعنی مختصہ سے یعنی باری تعالیٰ کا قول "حرم الربوا" اپنے حکم کے اعتبار سے استثنائے کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثنائے کے مشابہ اسلئے ہے کہ جس طرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اس طرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مختص صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اسلئے ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اس طرح مختص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہر حال جب مختص استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مختص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفا کریں گے، جیسا کہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے۔ بہر حال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل مخصوص یعنی مختص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اس طرح قطعی الدلالت ہے، جس طرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علی حادہ قطعی الدلالت رہتا ہے۔ پس اس طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیوں کہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معتل ہوں۔ بہر حال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مختص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مختص بھی تعلیل کو قبول کریگا، اور جب مختص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو دلیل مخصوص یعنی مختص مجہول ہو جائے گا۔ اور مختص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مختص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض محض معلوم کا استنار کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ صاحب نوالا نوار

کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلال صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اسلئے تعلیل نص کے معارض نہ ہوگی، اور جب تعلیل نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارح نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملا جیون نے فرمایا کہ تخصیص اگر جمہول ہو تو استنار بھی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں نوثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے جمہول ہونے سے مستثنیٰ منہ جمہول ہو جاتا ہے اور جمہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اس طرح تخصیص کے جمہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی جمہول ہو جائے گا۔ اور جمہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی ہے کیونکہ ناسخ جمہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح محض جمہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہر حال محض کے جمہول ہونے کی صورت میں استنار کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علی حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہب مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثنا اور قیاس علی النسخ کے درمیان تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس قیاس میں ہے جو اصول ثلثہ (کتاب النذر، سنت رسول النذر، اجماع امت) سے مستنبط ہونکہ قیاس شبہی میں جو حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثنا اور قیاس علی النسخ ہے یہ قیاس شبہی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصول ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِّنْ يَّالِقٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدٍ هُمَا بَيْعُهُ وَتَمَّتْ
ثَمَنُهُ تَشْبِيهُ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةِ الْفَقِهِيَّةِ أَيْ
صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ الْخِيَارُ نَظِيرُ هَذَا
الْمَسْئَلَةِ الْفَقِهِيَّةِ وَهِيَ أَنَّ يُعَيَّنَ الْخِيَارُ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ
الْبَيْعَيْنِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ عَلَى حِدَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى
أَرْبَعَةٍ أَحَدُهَا أَنَّ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ وَالثَّانِي
أَنَّ لَا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالثَّالِثُ أَنَّ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالرَّابِعُ أَنَّ يُسَمَّى وَلَا يُعَيَّنَ
فَالْبَيْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ
دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْبَيْعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا يَكُونُ
كَالنَّسخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانًا
أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِإِسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِي
لَهُ شَبَهُةٌ بِالإِسْتِثْنَاءِ وَشَبَهُةٌ بِالنَّسخِ فَرِعَايَةً شَبَهُةٌ بِالنَّسخِ
تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ مُلَاكَمَةَ الْعَبْدَيْنِ
بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِيجَابِ بِبَيْعٍ بَيْعٌ وَاحِدٌ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْخَصَّةِ
إِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةً شَبَهُةٌ بِالإِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي مَسَادَ الْبَيْعِ فِي
الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِبَيْعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ فَلَرِعَايَةِ الشَّيْئَيْنِ
فَلَنَّا إِن عَلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الثَّنِي صَحَّ الْبَيْعُ لِشَبَهُةِ
النَّاسِخِ وَتَبَعْتُهُمَا جَعَلَ قَبُولُ مَا لَيْسَ بِبَيْعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ كَمَا

أُتْبِرَ إِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحَرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَلَ الثَّمَنَ لِأَنَّ الْحَرَّ لَمْ يَكُنْ مُحَلًّا لِلْبَيْعِ
وَأَشْرَطَ قَبُولُهُ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعَقْدِ وَفِي مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِي
فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُونُ ضَمُّهُ خِلَافًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَإِنْ
جَهِلَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصَحُّ لِشَبِّهِ إِلَّا سِتْنَاءً فِي صُورَةِ جَهْلِ كُلِّمَا
يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِالْفِ الْإِ أَحَدَهُمَا بِحَصَّةٍ
ذَلِكَ وَذَلِكَ بَعْدَ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الْمُسَعِّ يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَيْنِ
الْعَبْدَيْنِ بِالْفِ الْإِ أَحَدَهُمَا بِخَمْسٍ بِأُتْبِرَ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيرُ
كَأَنَّهُ قَالَ يَفْتَقُمَا بِالْفِ الْإِ هَذَا بِحَصَّةٍ قَبْلَ الْآلِفِ وَلَمْ يُفْتَرِ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ شَبُّهُ النَّاسِخِ لِأَنَّ النَّاسِخَ الْجَهْلُوكَ يَسْقُطُ مَقْصُودُهُ فَيَسْطَلُ
شَرْطُ الْخِيَارِ وَيُلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْفَائِزُ :

(مترجمہ)۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت
کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کر دیا یہ مذکورہ
دلیل خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلہ
فقہیہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کر دیا جائے اور
اس کا ثمن علیحدہ ذکر کر دیا جائے اور یہ اسلئے جبکہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ
کہ محل خیار معین ہو اور اس کا ثمن مذکور ہو، دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو، سوم
یہ کہ محل خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو، چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محل خیار معین نہ ہو۔ پس وہ
غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ
غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی لہذا یہ واپس کرنا نسخ کے
مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا اس بات کا بیان
ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہذا خیار کی وجہ سے غلام کو واپس کرنا استنثار کے مانند ہوگا پس یہ
مثال اس مختصص کے مانند ہوگی جو استنثار اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں
صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب
کی طرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہذا یہ ابتداءً بیع بالجمہ نہ ہوگا بلکہ تھاؤں اور شبہ استنثار
کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو
قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے

کہا کہ اگر محلِ خیاری اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورتِ متن میں مذکور ہے تو ناخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس جگہ غیر بیع کے قبول کر نیکو قبولِ بیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر نہ ہوگا۔ جیسا کہ اس وقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے اسلئے کہ آزاد محلِ بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیاری ہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو مالِ لینا مقتضیِ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استنثار کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور بیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں شبہ ناخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ ناخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرطِ خیاری باطل ہو جائے گی۔ اور عقدِ دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ ناخ (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(تشریح)۔ اشارت فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہبِ مختار کی بنا پر محضتص کی نظیر ہے یا محضتص اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ اسکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیاری حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محلِ خیاری بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسویہ پینس مگر شرط یہ ہے مجھ کو عارف میں تین دن کا خیاری ہوگا۔ (۲) نہ محلِ خیاری متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیاری حاصل ہے۔ یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اُس غلام کو متعین کیا جس میں خیاری ہے۔ (۳) محلِ خیاری تو متعین ہو لیکن اُس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا شمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھکو عارف میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۳) شمن تو متعین ہو سکیں محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا شمن پانچ سو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وار دیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقد بیع میں داخل ہوگا جسمیں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیوں کہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محل خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محل خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہر حال جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اسلئے خیار شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقد بیع کور دکرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسی طرح جس غلام میں خیار تھا اسمیں بیع کور دکرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کور دکرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مختیر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیار شرط کی وجہ سے بائع کا اس غلام میں بیع کور دکرنا اس بات کو بیان کرنا پسند یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہذا اس غلام میں بیع کور دکرنا استثنائے کے مانند ہوگا یعنی جس طرح استثنائے اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ افراد مستثنیٰ، مستثنیٰ مہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مختیر فیہ میں بیع کور دکرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مختیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کور دکرنا استثنائے کے مشابہ ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کور دکرنا اس شخص کے مانند ہے جو استثنائے اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفحہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کور دکرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسری بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی، اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیار شرط کی وجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہو گئی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جس قدر روپیہ اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپیہ مشتری پر لازم ہوں گے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتداءً، دوم بیع بالحصہ بقاؤ۔ بیع بالحصہ بقاؤ تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتداءً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے شاہد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہر حال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاؤ ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتداءً اور باطل بیع بالحصہ ابتداءً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاؤ۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو۔ اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ کیونکہ بائع نے ایجاب واحد میں دو غلاموں و اصف اور عارف کو جمع کیا ہے۔ اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع (ملک مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا وہ غیر مبیع ہوگا۔ اور دوسرا غلام یعنی و اصف جو غیر مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے لہذا وہ مبیع ہوگا۔ اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گو یا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کو قبول کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گویا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مختیر فیہ (و اصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مختیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسد بیع ہے۔ لہذا اس شرط فاسد کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسد بیع ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اس طرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

بہر حال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور رہا یہ کہ عبد مخیر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے بیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط فاسد ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محل بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا، لہذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا، اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا۔ اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اور مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہو جاتا ہے، اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہو جائے گا اور جب عقد فاسد ہو گیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ مقتضی عقد کے موافق ہے اور مقتضی عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مہجور ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو

ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھ کو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں جب ایک غیر معین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دوسرے غلام میں عقد لازم ہو جائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یکہ مبیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ اور مبیع مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ مجھ کو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اس کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ مجھ کو عارف میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شرح چمکتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونے کی وجہ سے خیار شرط بھی باطل ہو جائیگا۔ اور جب خیار شرط باطل ہو گیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر انکفار نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں مبیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ (الغرض) ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اس لئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استثناء کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کے مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الْإِلْتِمَاعُ بِهِ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَيْسَ بِأَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ هَذَا هُوَ الْمَذْهُوبُ الثَّانِي وَإِلَيْهِ ذَهَبَ

الْكَرْخِيِّ رَعِيَّةِ بْنِ أَبَانَ وَهُوَ لَا يَرَى قَدْ فَطَّرُوا فِي هَذَا الْعَامِ الْمُخْصُوصِ
الْبَعْضُ وَيَقُولُونَ لَا يَتَّبِعُ الْعَامَ قَائِلًا لِلْمَسَلَةِ أَضَلَّ سَوَاءً كَانَ لِلْمُخْصُوصِ
مَعْلُومًا كَمَا إِذَا قِيلَ أَتَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الدِّينِ أَوْ مَجْمُوعًا
كَمَا إِذَا قِيلَ أَتَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوا بِالْإِسْتِثْنَاءِ
فَقَطَّ لَا تَقْتُلُوا لَمْ يَرَوْا جَانِبَ الصِّغَةِ بَلْ اعْتَبَرُوا الْمَعْنَى فَقَطَّ وَهُوَ
عَدَمُ الدَّخُولِ وَلَا تَمَسُّبْهُوهُ بِالْإِسْتِثْنَاءِ الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ
دَلِيلُ الْمُخْصُوصِ مَجْمُوعًا فَظَاهِرٌ أَنَّهُ كَالْمَجْمُوعِ وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا
فِي التَّعْلِيلِ يَصِيرُ مَجْمُوعًا وَإِنْ كَانَ أَلْهَسْتِثْنَاءُ فِي نَفْسِهِ فَمَا لَا يَقْبَلُ
التَّعْلِيلُ

(ترجمہ) :- اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے
جس طرح استثنائہ مجہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک
اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہ ہی دوسرا
مذہب ہے اسی کی طرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص
البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہتا
ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے۔ مشرکین کو قتل کرو اور ذمیل کو قتل نہ کرو۔ یا
مجہول ہو جسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اور ان حضرات نے
مختص کو صرف استثنائہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ
نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے، اور ان حضرات نے مختص
کو استثنائہ مجہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء
مجہول کے مانند ہے۔ اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کی وجہ سے مجہول ہو جائیگی۔ اگرچہ
استثنائہ فی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب
بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام مختص
کرنے کے بعد نہ حجت قطعہ رہتا ہے اور نہ حجت فقیہ رہتا ہے۔ جیسا کہ استثنائہ مجہول کے بعد
مستثنیٰ منہ سرے سے حجت نہیں رہتا ہے۔ اور مختص، استثنائہ مجہول کے مانند اسلئے ہے کہ
ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثنائہ

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اول کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور مخفیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ بعض کو ناقابل استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو۔ اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں تخصیص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مخفیہ کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور معنی "داخل نہ ہونا" ہے یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اس طرح مخفیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مخفیہ کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ مخفیہ کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اس وقت تو درست ہے جبکہ مخفیہ مجہول ہو لیکن اگر مخفیہ معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہو گا۔ اسلئے کہ مخفیہ معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مخفیہ اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ پہلے بھی کہہ چکے ہیں لیکن اگر مخفیہ معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کی وجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے۔ اور اس طرح علت کی وجہ سے مخفیہ معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مخفیہ معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء فی نفع علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مخفیہ، استقلال صیغہ کی وجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُصَافِ إِلَى حُرِّ وَعَبْدٍ يَمْنَى وَاحِدٌ تَشْبِيهًُا لِلذَّلِيلِ هَذَا الَّذِي هَبَ

مَسْأَلَةٌ فَمِنْهُمْ مَذْكُورَةٌ فَإِنَّكَ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بَيْنَ وَاحِدٍ بَانَ
يَقُولُ بِعْتَمًا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدُ خُلٍّ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً وَبَعَا
لِلْعَبْدِ بِالْحَصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدُ خُلٍّ ابْتِدَاءً وَهُوَ بَطْلٌ
لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَفْضَلَ الثَّمَنَ بَانَ يَقُولُ بَيْتٌ هَذَا بَيْعٌ
بِمِائَةِ وَهَذَا بِخَمْسِينَ وَمِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِبُحْتِيفَةِ
لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ :

(ترجمہ) :- پس ایسا ہو گیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کی طرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو۔ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ کہہ کر کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہو گا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی۔ پس آزاد ابتداءً داخل نہ ہو گا اور بیع بالحقہ ابتداءً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کردی ہو یا اس طرح کہ کہے کہ میں نے اسکو پانچ سو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچ سو کے عوض۔ اسلئے کہ یہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے ابو حنیفہ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبول مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو یہ آزاد ابتداءً ہی بیع میں داخل نہ ہو گا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ میں داخل نہیں ہے اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحقہ ابتداءً ہوگی اس طور پر کہ آزاد چونکہ ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتداءً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کر کے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچ سو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحقہ ابتداءً ہے اور اس بیع بالحقہ ابتداءً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی۔ کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ہاں!

اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا شن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض اور آزاد کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اسکو پانچ سو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "فساد" بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد مال مقوم نہیں ہے پس یہ فساد آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر بیع ہے اور غلام بیع ہے۔ اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے بیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر بیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقضیٰ عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَفْعَلُ كَمَا كَانَ إِعْتِبَارًا بِالنَّاسِ لَا بِأَنَّ كَلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ
بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الْكَاثِبُ فَمَوْلَاكَ قَدْ أَفْطَرُ
فِي حَقِّ الْعَامِ بِإِنْعَائِهِ قَطْعًا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوهُ بِالنَّاسِ بِفَقْطٍ مِنْ
حَيْثُ اسْتِقْلَالِ الْقِيَعَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى رِغَايَةِ جَانِبِ الْإِسْتِثْنَاءِ
قَطْعًا فَإِنَّ كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا مَطَاهِرًا أَنَّ النَّاسَ مَعْلُومٌ
لَا يُؤْتَرُّ فِي تَغْيِيرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ النَّسُوحَةِ وَإِنَّ كَانَ لَمْ يَكُنْ
فَالنَّاسُ مَعْلُومٌ يَفْقَطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تَوْتَرُ مَحَالَتُهُ فِي تَغْيِيرِ
مَا مَلَكَ ۝

(ترجمہ) :- اور کہا گیا کہ عام تخصیص کے بعد ناسخ کا اعتبار کر کے اس طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تھا کیونکہ محض اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استنار کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور محض کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور جانب استنار کی رعایت کی طرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر محض معلوم ہو تو ظاہر یہ کہ

ناسخ معلوم باقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مختص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (تشریح)۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص مابعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عام مختص کرنے کے بعد اسیطرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا۔

شاید کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مختص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثنائے کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مختص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مختص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور ہاں استثناء تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مختص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہر حال مختص اگر معلوم ہو تو تخصیص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مختص، ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ مابقی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کی وجہ سے مابقی افراد غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسیطرح مختص معام بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مختص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مختص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ مجہول دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس مجہول ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسیطرح مختص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام حسب سابق قطعی الدلالت باقی رہیگا۔ اور اسکی جہالت اول کلام کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ بَيْنَ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا مَبْلُ السَّلِيمِ تَشْبِيهُ لِدَلِيلِ
هَذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةِ فِقْهِِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدٌ بَيْنَ بَيْنِ
وَاحِدٍ بَانَ قَالَ بَيْعُهُمَا يَأْتِي وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ السَّلِيمِ يَحْطُ
الْبَيْعُ فِي الْآخِرِ بِحَصَّةٍ مِنْ أَكْفَانِهِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحَصَّةِ بَعَاءً مَكَانَهُ نَسْخٍ

الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْمَيْتِ بَعْدَ انْقِضَاءِ وَهُوَ جَائِزٌ وَهُمَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْهُورٌ
فِي التَّوْصِيْعِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمَذْهَبُ وَهُوَ أَنَّ دَلِيلَ الْمُحْصُوصِ إِنْ كَانَ
مَجْهُولًا يَسْفِكُ الْأَحْجَاثَ بِهِ عَلَى مَا قَالَهُ الْكُرْنِيُّ فَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا مَّا كَانَ
لَهُ سِتْنَاءٌ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّغْلِيلَ بَقِي الْعَامُّ تَطْلُعًا عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ

(ترجمہ)۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک شمن کے عوض فروخت کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں بیع ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ بیع بالحصہ بقاء ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہو گئی اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنف نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ وہ یہ کہ دلیل خصوص اگر مجهول ہو تو عام سے استدلال کا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ امام کرخی نے کہا ہے اور اگر محقق معلوم ہو تو وہ استثناء کے مانند ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلائل رہ گیا۔

(تشریح)۔ باس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک شمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کر لیا۔ لیکن مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض باقی رہی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاء ہے۔ اسلئے کہ دونوں غلام ابتداء عقد بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا بائع پر متعذر ہو گیا لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور پہلے گدچکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاء جائز ہے۔ لہذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔ پس یہ ایسا ہو گیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ محقق اگر مجهول ہو تو عام بالکل حجت رہے گا۔ بین

اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرنی نے کہا ہے اس لئے کہ مختص مجہول
استثناء مجہول کے مانند ہے پس جس طرح استثناء مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے
ہیں۔ اسی طرح مختص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے، اور مجہول قابل استدلال
نہیں ہوتا لہذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا۔ اور اگر مختص معلوم ہو تو وہ
استثناء معلوم کے مانند ہو گا۔ اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا مختص بھی تعلیل کو
قبول نہ کرے گا۔ اور جب مختص تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں
عام حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَعَ الْمَعْنَى عَنْ بَيَانِ تَخْصِصِ الْعَامِ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْفَاضِلَةِ فَقَالَ وَالْعُمُومُ
أَمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْصِّغَةِ وَالْمَعْنَى أَوْ بِالْمَعْنَى لَا غَيْرَ لِرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِي أَنَّ الْعَامَّ
عَلَى تَوْعِينَ أَحَدٍ هُمْ مَا تَكُونُ الصِّغَةُ وَالْمَعْنَى كَلَامًا غَامًا كَلَامًا عَلَى السَّمُولِ
بِأَنَّ تَكُونَ الصِّغَةُ صِغَةً جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخِرُ
أَنْ لَا تَكُونَ الصِّغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُومِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى مَدْلُولًا بِالْإِسْتِغَابَةِ
وَلَا يَتَصَوَّرُ عَلَيْهِ لِأَنَّ إِخْلَاءَ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِ الْمَوْضُوعِ غَيْرُ مَعْقُولٍ
إِلَّا بِالْتَخْصِصِ وَذَلِكَ سَمِيَّ الْآخِرُ فَالْأَوَّلُ مَثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُ هَذَا
مِنَ الْمُجْمُوعِ الْمُتَكَرِّرَةِ وَالْمُعْرَفَةِ وَالْقَلَّةِ وَالْكَثَرَةِ لَكِنَّ فِي الْقَلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ
إِلَى الْعَشْرَةِ وَفِي الْكَثَرَةِ قِيلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيلَ مِنَ الْعَشْرَةِ إِلَى مَا لَا يَسْتَأْهِمُ
لَكِنَّ هَذَا اخْتِارٌ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامُ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَرِكُ الْإِسْتِغَابَ فِي مَعْنَى الْعَامِ
بَلْ يَكْفِي بِإِسْطِطَامِ جَمْعٍ مِنَ السَّمَيَاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِكُ الْإِسْتِغَابَ
الْإِسْتِغْرَاقُ فِيهِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُتَكَرِّرُ وَاسْطِحَ تَيْنِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا كَوَّنَ
فِي التَّوَضُّعِ :

ترجمہ :- اور جب مصنف تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع
کیا۔ چنانچہ فرمایا اور عموم یا تو صیغہ اور معنی سے ہو گا یا صرف معنی سے ہو گا۔ جیسے رجال اور قوم۔ یعنی عام
دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ
صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔ اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستغرق ہوں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ
صیغہ عموم پر دلالت کرے اور معنی بالاستیغاب مدلول ہوں۔ اور اس کا عکس تصور نہیں ہوتا ہے۔

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شئی آخر ہے۔ پس اول کی مثال رجال، نسا اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرّف، جمع قلت اور کثرت ہیں۔ لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اسمیں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشمیس) بہ شارح نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو، اور دوم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کر نیوالا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے اُن تمام افراد کو شامل اور مستوعب ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مستوعب اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ لہذا یہ نہیں ہو سکیگا کہ لفظ عام ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو، ہاں۔ اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کر لی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ ہمارا منشاء یہ ہے کہ ابتداء ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفید عموم نہ ہو۔ بہر حال قسم اول کی مثال۔ رجال اور نسا، اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرّف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نسا اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں

اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افرادِ رجل کو اور لفظ نسا تمام افرادِ امراۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد ”رجل“ من لفظہ آتا ہے اور نسا کا مفرد ”امراۃ“ من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

مُلا جیوں نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان کے تمام اعداد پر ہوتا ہے۔ اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔ جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) أَفْعُلُ جیسے اُنْلُسْ واحد کُلْسٌ اور اُکْلُبْ واحد کُلْبٌ (۲) اُنْعَالُ جیسے اَفْرَاسٌ واحد فرس (۳) اُنْفَعْلُ جیسے اَرْغَفْتُ واحد رَغِيف (چپانی) (۴) اُنْعَلْ جیسے غَلْمَةٌ واحد غلام، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ جمع مکثرہ وغیرہ تمام جمعوں کا عام کے قبیلہ سے ہونا علامہ فخر الاسلامؒ کا مختار قول ہے۔ کیدنکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افراد کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اس کی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کرو لیجئے۔

وَالْآخِرُ مِثَالُ قَوْمٍ وَرَهْطَانِ الْقَوْمِ صِفَتُهُ مُفْرَدٌ بِدَلِيلٍ أَنَّهُ يَتَنَبَّأُ
يُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَأَقْوَامٌ لَكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِ لَا أَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى ثَلَاثَةٍ
إِلَى الْعَشْرَةِ كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى الثَّمَانَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي الْإِطْلَاقِ
لَفْظُ الْقَوْمِ أَنْ تَكُونَ الْأَحَادُ مُجْتَمِعَةً وَأَمَّا يَصِحُّ إِلَّا مُشْتَبَاهٌ لِوَاحِدٍ
فِي قَوْلِكَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ إِلَّا تَرِيدُ بِإِعْتِبَارِ أَنْ يَحْمِيَ الْجَمْعُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِإِتِّفَاقٍ
يَحْمِي بِوَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ يُطَبِّقُ رَفَعَ هَذَا الْحَجَرَ الْقَوْمُ إِلَّا تَرِيدُ
لَا أَنَّ الْحَكْمَ هَهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ الْجَمْعُ وَلِهَذَا يَصِحُّ
جَاءَ الْعَشْرَةُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشْرَةُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا ۝

(ترجمہ) بد عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رَہْط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے کہا جاتا ہے قومان اور اقوام۔ لیکن اس کے معنی عام کے معنی ہیں۔ کیونکہ اس کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ ربط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے اور یہ قول "جائتی القوم لازیداً" میں واحد کا استنثار اس اعتبار سے درست ہو گا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہو گا مگر ہر ایک کے آنے سے اس کے برخلاف جب کہا جائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم رکھتی ہے سولہ زید کے۔ کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جار العشرة الا واحداً صحیح ہے اور العشرة زوج الا واحداً صحیح نہیں ہے۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم اور لفظ ربط ہے اس لئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہذا لفظ قوم مفرد ہو گا۔ اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو گا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جمع کا بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے۔ مثلاً رماح، رُمح کی جمع ہے (نیزہ) لیکن اس کا تثنیہ رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اس کے مفرد ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رماح جمع کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہو گا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شاذ کے آنا اس کے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو گا۔ لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ ربط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ ربط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔ اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اس کے تمام آحاد و افراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہو گا۔ ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ حکم نہ ہو گا۔ مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اس کو اس قدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہو تو وہ انعام کا مستحق نہ ہو گا۔

وَإِنَّمَا يَصُحُّ التَّنْثِيَةُ لِوَأَحَدٍ الْخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے آحاد و افراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو جارئی القوم لازیداً میں قوم سے واحد یعنی زید کا استنثار کیسے درست ہو گا؟ کیوں کہ زید کا قوم سے استنثار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آنیکا حکم مجموعہ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر آنیکا حکم ہوتا تو،

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اُس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آئیو الے لوگوں میں ہے تو آئیو الی قوم سے اسکا استنار کیسے کیا جاسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استنار کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کیوجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعہ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل کا مرکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استنار کرنا درست ہے۔ ہاں اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استنار صحیح نہیں ہوگا۔ کیوں کہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔ پس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استنار کرنا کیسے درست ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر جار العشرۃ الاوحد کہا تو درست ہے کیوں کہ عشرہ پر آنیکا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔ لہذا ایک کے استنار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الاوحد کہا تو درست نہیں ہے کیوں کہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استنار کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

وَمِنْ مَّا يَحْتَمَلَانِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ يَعْنِي أَنَّ
فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُومِ وَكُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوصِ بِعَارِضِ الْقِسْطِ
سَوَاءٌ اسْتَعْمَلَا فِي الْأَسْتِفْهَامِ أَوْ الشَّرْطِ أَوْ الْخَبَرِ وَمَا قِيلَ أَنَّ الْخُصُوصَ
يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ فَسَقَطَ لَا يَطْرُقُ ۝

(ترجمہ) یہ اور سن اور ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصل وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارض قرآن کیوجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں استعمال ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقص زدہ ہے سطر نہیں ہے۔

(تشریح) یہ مصنف نے الفاظ عموم میں سے۔ من اور ما کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ "مَنْ زَارَنِي فَلَهُ دَرَاهِمٌ" تو جو شخص اسکی زیارت کرے گا وہ ہمارا عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ سختی ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہوں گے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ "أُعْطِيَ مَنْ زَارَنِي دَرَاهِمًا" یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا، اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا، بہر حال لفظ مَنْ اور لفظ مَا دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز قرآن کی وجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی ان دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے، اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شایعین نے مصنفؒ کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ مَنْ اور مَا دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی مَنْ اور مَا دونوں عموم و خصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنف کے قول "وَأَصْلُهُمَا اَلْعُومُ" کا مطلب یہ ہے کہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مَنْ اور مَا کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہونا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ مَنْ اور مَا اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی۔ یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔ اور خصوص کیلئے نہیں آتے۔ تو ان حضرات کا یہ قول نقض زدہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے کسی سے کہا۔ "مَنْ اَبُوكَ" تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اُس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے۔ ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ مَنْ استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور مَا دَرَاهِمًا، تیرا دین کیا ہے اس کے جواب میں مؤمن صالح، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا۔ یہاں بھی لفظ مَا استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ استفہام، شرط، خبر تینوں صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں۔ اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام و شرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے۔

وَمَنْ فِي ذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ أَمْحَى الْأَصْلَ فِي مَنْ
أَنْ يَكُونَ لِذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ وَقَدْ
يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى
بَطْنِهِ أَوْ الْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُونَ فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ يَقَعُ مَا فِي الدَّارِ
فَالْجَوَابُ دَرَهُمْ أَوْ دِينَارًا لَا زَيْدًا أَوْ عَمْرُوً وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ هَذَا كَمَا
سَيَأْتِي ۝

(ترجمہ) :- اور مَنْ ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ "ما" غیر ذوی العقول میں
یعنی لفظ مَنْ میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں
بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دو اب میں سے بعض وہ ہیں جو
اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے چنانچہ کہا
جاتا ہے مَا فِي الدَّارِ اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہو گا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی
غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے کہا کہ لفظ مَنْ کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی
مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ ہے اس حدیث میں لفظ مَنْ ذوی العقول یعنی
فانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ میں لفظ مَنْ غیر
ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ مَا میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول
کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات
کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ما ذوی العقول اور غیر ذوی العقول
دونوں میں عام ہے۔ غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے مَا فِي الدَّارِ تو جواب
میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو اور زید یا عمرو جواب
میں واقع نہ ہوں گے۔ اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءُ وَمَا
بَيْنَهُمَا ہے۔ یعنی آسمان اور اس کے بنائیا لے کی قسم۔ آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں۔ جو
ذوی العقول کے قبیل سے ہیں۔ ۝

فَإِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِي الْعَتَقُ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوا جَمِيعًا تَقَرُّمَ لِكُلِّ
كَلِمَةٍ مِنْ عَامَّةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعَتَقُ مِنْ بَيْنِ عِبْدِي فَهُوَ
حُرٌّ وَكَلِمَةٌ مِنْ فِي نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوَصِفَتْ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ
وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَا بُدَّ أَنْ يَتَقَرُّوا جَمِيعًا عَمَلًا بِعُمُومِ
كَلِمَةٍ مِنْ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ مَنْ شِئْتُ مِنْ عِبْدِي عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ
بِإِسَادِ الْمَشِيَّةِ إِلَى الْمُخَاطَبِ فَإِنَّ لَهُ جِنْسِيَّةً أَنْ يَتَقَرُّوا جَمِيعًا وَوَاحِدًا
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَمِنْ اللَّتَبْعِيضِ فَلَا يَسْتَقِيمُ الْقَوْلُ
بِمَا لَا إِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرُ مُعْتَقٍ وَكَذَلِكَ الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ
لِلْمُخَاطَبِ وَقِيلَ كَلِمَةٌ مِنْ اللَّتَبْعِيضِ فِي كُلِّ مِنَ الْإِثْنَيْنِ لَكِنْ فِي الْمَثَالِ
الْأَوَّلِ كُلُّ مَنْ الْعَبْدُ الشَّائِي بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيَعْتَقُ
الْكُلَّ وَفِي الْمَثَالِ الشَّائِي الشَّائِي وَوَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مُشِيَّةً بِأَكْثَرِ دَفْعَةٍ فَلَا
يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِتَحْصِيصِ الْبَعْضِ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ شَاءَ الْكُلِّ عَلَى
التَّرْتِيبِ فَمَنْ يَصُدَّقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ أَنَّ شَاءَ عَتَقَهُ خَالَ كَوْنِهِ بَعْمًا
مَعَ الْعَبْدِ فَمِثْلُ فِيهِ :

(ترجمہ مکہ) : پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب
چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ مسئلہ کلمہ من کے عام ہونے پر تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے
معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمہ من فی نفسہا عام ہے۔
اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے۔ پس
اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا
ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا اے
مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک
اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سوائے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمہ من عموم
کیلئے ہے اور من تبعیض کیلئے ہے لہذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہو گا مگر جب کہ ان میں سے
ایک غلام غیر آزاد رہے۔ اسطرچ مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ
کلمہ من دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام
اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۂ تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہر ایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہر ایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے بہر حال خوب غور کرو۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمہ من کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا من شأ من عبیدی الحق فمحرر یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں من شأ میں کلمہ من فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ وہ من کی طرف منسوب ہے۔ کلمہ من بذات خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا من عبیدی کا من تو اس میں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں بشرطیکہ من کا مدخل اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے ابعاض اور محکومے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظ من کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمہ من کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من الفاظ عموم میں سے ہے لہذا مشیت جو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصف عامہ کے قرینہ کی وجہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ من عبیدی کا من تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا "من شئت من عبیدی عتقہ فمحرر" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر متعلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں من شئت میں مذکور کلمہ من کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمہ من عموم کے لئے ہے اور من تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف قرینہ اس لئے موجود نہیں کہ من شئت میں مشیت خاص طور پر مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کی طرف منسوب ہے اور عام کی طرف منسوب نہیں ہے۔ جیسا کہ من شائر میں مشیت عام کی طرف منسوب تھی تو من شئت من عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہوگا اور جب من شئت میں عموم مؤکد نہیں ہے تو من عبیدی کے من کو تبعیض کے خلاف معنی پر معمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوگا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہاں من تبعیض کیلئے ہوگا۔ ہر حال جب کلمہ من عموم کیلئے ہے اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور من اور من دونوں پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں۔ یعنی کلمہ من تبعیض کی وجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا۔ اور کلمہ من جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی من شائر من عبیدی اور من شئت من عبیدی میں کلمہ من تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول یعنی من شائر من عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ ان کی آزادی کو ان کے چاہنے پر ملحق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کر کے بعض ہوگا۔ اس طرح من تبعیض پر بھی عمل ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمہ من کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی من شئت من عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی، اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو من تبعیض کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

ولکن یرد علیہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ من شئت من عبیدی میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی من تبعیض پر عمل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسری کی آزادی کو پھر تیسری کی آزادی کو علی ہذا تو اس وقت ہر غلام پر

یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلا استثناء تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور میں تبعیض بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک من شدت کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

شارح نے فتا مکمل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخالف کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتیب نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہ ہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی، اور اس صورت میں تبعیض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ من شدت کی صورت میں من تبعیض پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ لَا مَسِيحٌ إِنْ كَانَ مَافِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَإِنَّتِ حُرَّةٌ ۖ فَوَلَدَتْ غَلَامًا ۚ
جَارِيَةً ۖ لَمْ تَعْتَقْ ۖ تَفَرِّجُ لِكَلِمَةٍ مَّا عَامَهُ ۖ وَلَا تِلْكَ الْمُعْتَقُ ۖ جِئْتُكَ بِهَا
حَبِيعٌ مَافِي بَطْنِكَ غَلَامًا ۚ فَإِنَّتِ حُرَّةٌ ۖ وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ ۚ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا
فِي بَطْنِهَا غَلَامًا ۚ وَبَعْضُهُ جَارِيَةً ۖ فَكَلِمَةً يُوحِدُ الشَّرْطَ لَا يُقَالُ ۖ فُجِئْتُكَ بِسَبْعٍ
أَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تَشْتَرِ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ غَلَامًا ۖ يُولِجُ نَعْمَ
فَأَقْرَأَ مَا تَشْتَرِ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ لَا تَأْفُكُوا ۖ بَاءُ الْكَلِمَةِ عَلَى التَّشْرِيقِ ۖ

(مترجمہ)۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنبی تو باندی آزاد نہ ہوگی یہ مسئلہ کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ماتیشتر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول نَاقِرًا مَاتِشْتَرِ مِنَ الْقُرْآنِ پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بناء تیشتر بر ہے جو جمیع ماتیشتر من القرآن کے منافی ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے

ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا۔ اِنْ كَانَ مَافِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ۔ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنما اور ایک لڑکی جنبتی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ مافی بطنک میں کلمہ ماعام ہے اب معنی یہ ہو گئے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگساہے کا سارا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اُس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ اور جب پیٹ میں کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مافی بطنک میں مآشی کے معنی میں ہے۔ اور مآشی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنما تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متعلق ہو گیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانی چاہیے۔ تھی حالانکہ آپ کے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مآ، مآشی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ مآشی معرف بلام استفراق کے معنی میں ہے اور مآشی معرف بلام استفراق مفید عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہو گا کہ تیرے پیٹ میں اگر کل کا کل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ ما اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فَاَقْرَأْ مَا تِیْرَیْنَ الْقُرْآنَ پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جس قدر آسان ہو نماز میں پڑھنے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آیت میں فَاَقْرَأْ، امر کی بنا تیرا اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأت قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ماتیر کی قرأت کو واجب کرنا اس کے سانی ہے۔ یعنی جمیع ماتیر کی قرأت واجب کرنے سے تیرا ہائی نہیں رہتا ہے بلکہ تیرا کسر سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ماتیر کی قرأت واجب نہیں کی گئی ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الانفراد جہاں سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں،

وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَحْجِزُ بِمَعْنَى مَنْ حَاجَزًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّمَاءُ وَبَيْنَاهَا وَلَكِنْ يَنْعَرِّضُ لِلْثَلَاثِ
ذَلِكَ فِي مَنْ مَّا ذَكَرْتُ لِقَوْلِهِ وَيَذْخُلُ فِي صِفَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ أَيْضًا نَقُولُ
مَا نَزَلْنَا فُجُوبًا أَلَكَبْرِ يَمْ وَاللَّهُ تَعَالَى مَا يَكُونُ مَا طَابَ لَكُمْ أَى
الطَّبِيبَاتُ لَكُمْ ۖ

(مترجمہ) :- اور کلمہ ما مجازاً مَنْ کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءُ وَبَيْنَاهَا اور مصنف
کلمہ مَنْ میں اس کے درپے نہیں ہوئے اسی بنا پر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مَنْ، ما کے معنی میں تلیل الاستعمال
ہے اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے مازید اس کا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے۔ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ یعنی الطبیبات لکم۔

(تشمس یح) ۱۔ مصنف نے کہا کہ کلمہ ما، مجازاً کلمہ مَنْ کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال
ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ہے۔ وَالسَّمَاءُ وَمَا بَيْنَاهَا، یہاں واو قسم کیلئے ہے اور ما سے مراد
باری تعالیٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ کی
قسم۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کا مجازاً کلمہ مَنْ کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن
کلمہ مَنْ کا مجازاً کلمہ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ مَنْ، ما کے معنی
میں تلیل الاستعمال ہے اور کلمہ ما، مَنْ کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اس کا ذکر
فرمادیا اور جو تلیل الاستعمال تھا اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ ما، ذوی العقول کی صفت پر
بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر مازید کہا جائے، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات
میں سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ، آیت میں کلمہ ما عورتوں سے کہنا یہ ہے اور
عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں بلکہ وصف طبیبات مراد ہے۔ اسی
کی طرح شارح نے اپنے قول الطبیبات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیب ہوں اُن سے نکاح کرو۔

وَكُلٌّ لِلْإِحْكَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِدْرَادِ أَى جَعَلَ كُلٌّ فَرْدًا كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَهَذَا يُسَمَّى عَمْرٍ
الْإِدْرَادُ وَهِيَ تَصْغِيرُ الْأَسْمَاءِ نَعْمَهَا أَى تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ نَعْمَهَا دُونَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُ
الْإِصَافَةَ وَلِلصَّغِيرَةِ الْإِسْمَاءُ فَإِنْ قَالَ كَلَّ امْرَأَةً أَنْزَلَ جِهًا مِمَّنْ طَائِفٍ يَحْتَسِبُ بِنُزُوجِ كُلِّ
امْرَأَةٍ كَلَّ يَفْعُ الْإِطْلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ۖ

(ترجمہ)۔ اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اس طرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو، اسکی عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمہ کل اسماء پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کر دیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف الیه صرف اسماء ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حاش ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ لفظ کل، علی سبیل الافراد، افراد یا اجزاء کا احاطہ کر نیکی لئے آتا ہے۔ علی سبیل الافراد (بکسر ہمزہ) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخل کے ہر فرد کو اس طرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔ (اسکی عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً۔ کل انسان حیوان۔ موجب کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر فرد حیوان ہے۔ یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہر اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسے طرح تیسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔ علیٰ ہذا انسان کا ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علی سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔ اس طرح اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا۔ کل امرأة لی تدخل الدار فی طلق، میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اسکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ کل ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ لفظ کل اسماء پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے افعال پر داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافت ہے یعنی لفظ کل ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیه صرف اسم ہوتا ہے۔ فعل مضاف الیه واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا، شارح نے کہا کہ چونکہ لفظ کل عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ۔ کل امرأة اتزوہا فی طلق، یعنی ہر وہ عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے۔ تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دو مرتبہ فعل نکاح کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظ کل بالقصد عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةً كُلُّ عُمُومٍ مَدْخُولٌ بِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُتَكِرِّرِ أَوْ جَبَتْ عُمُومًا أُفْرَادٌ
لَا تَدْخُلُ مَدْخُولُهَا لَعْنَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ أَوْ جَبَتْ عُمُومًا أَجْزَاءُ لِأَنَّ مَدْخُولَهَا
عُرْفًا وَلِهَذَا يَقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ كُلُّ تَطْلِيقَةٍ يَفْعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ قَالَ كُلُّ التَّطْلِيقَةِ يَفْعُ
وَاحِدَةً حَتَّى فَرَّقُوا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ عَرْمَانٍ مَا كَوَّلَ وَكُلُّ الشَّرْمَانِ مَا كَوَّلَ بِالصِّدْقِ
وَالْكَذِبِ أَيْ بِصِدْقِ الْأَوَّلِ وَكَذِبِ الثَّانِي لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ
الشَّرْمَانِ مِمَّا يَنْسَلَخُ أَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِي كُلُّ أَجْزَاءِ الشَّرْمَانِ مِمَّا
يُؤْكَلُ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ الْقَشَرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

(ترجمہ) :- اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخل کے عموم کیلئے آتا ہے اس لئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو
تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیوں کہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرف پر
داخل ہو تو معرف کے اجزاء کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرف کے اجزاء کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے
اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کل تطلیقہ" تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر
کہا "کل التطلیقہ" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علماء نے "کل رمان ماکول" اور "کل الرمان ماکول"
کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیوں کہ
اول کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے
معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا جھلکا کبھی نہیں
کھایا جاتا ہے۔

(تشریح) :- شارح نے کہا کہ کلمہ کل چونکہ اپنے مدخل کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل
اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کریگا، کیوں کہ کلمہ کل کے مدخل کے افراد کا عموم کلمہ
کل کا مدلول لغوی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ لفظ اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ
کل داخل ہے، اور اگر لفظ کل معرف پر داخل ہوگا تو معرف کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا کیوں کہ کلمہ
کل کے مدخل کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء
میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمہ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ کل نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم
افراد پر دلالت کرے گا اور معرف پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزاء پر دلالت کرے گا۔ اور
یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کل کہلاتا ہے اور کل اپنے افراد
پر محمول ہوتی ہے جیسے زید انسان مگر کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یہ خالہ خالد نہیں کہا جاتا
نکرہ اور معرف کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق

کل تطلیقہ " تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر " انت طالق کل التطلیقہ " کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم نہایت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چوں کہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء کا مجموعہ چوں کہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے " کل تان ماکول " کہا تو یہ درست ہے اور اگر کل الرمان ماکول " کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں، اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیوں کہ انار کا جھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَوْحَيْتْ عُمُومَ الْأَفْعَالِ بِأَنْ يَقُولَ كُلَّمَا سَرَّ وَجِبْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلُّ وَقْتٍ اسْتَرْجَعْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدٌ يَقَعُ عَلَى عُمُومِ التَّزْوِجَاتِ وَيَنْبُتُ عُمُومُ الْأَسْمَاءِ فِيهِ ضَمْنًا لِأَنَّ عُمُومَ التَّزْوِجِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعُمُومِ النِّسَاءِ فَيَحْتَضُّ بِكُلِّ تَزْوِجٍ سَوَاءٌ سَرَّ وَجِبْتُ امْرَأَةً مَرَارًا أَوْ تَزْوِجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُومِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ أَمْرٍ كَمَا أَنَّ عُمُومَ الْأَفْعَالِ يَنْبُتُ فِي لَفْظِ كُلِّ ضَمْنًا بِعُمُومِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةٍ كُلَّمَا۔

(ترجمہ) :- اور کلمہ کل جب کلمہ مائے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہ کہے کہ جب میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزوجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسماء ضمنًا ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عموم تزوج بغیر عموم نساء کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزوج سے حاث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمہ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسماء کے ضمن میں کلمہ کلمہ کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ کلمہ کل اگر لفظ ما کیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی

جن افعال پر لفظ کما داخل ہوتا ہے لفظ کما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیوں کہ کما کل لازم الضافۃ ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہذا فعل پر یا مصدر یہ کو داخل کیا گیا تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور کما تزوجت امرأة فہی طالق کے معنی یہ ہوں گے ”کل وقت اتزوج امرأة فہی طالق“ یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم نزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی، لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسماء کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔ پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہوتا ہے تو ”کما تزوجت امرأة فہی طالق“ کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حاث ہو جائیگا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے، اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسماء کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسماء کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيعِ تُرْجَبُ عُمُومَ الْجَمَاعَةِ دُونَ الْإِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِي لَفْظِ كُلِّ
فَيُعْتَبَرُ جَمِيعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمَعَةً مَعَاصِي إِذَا قَالَ جَمِيعُ مَنْ
دَخَلَ هَذَا الْبَيْتَ أَوْ لَا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا أَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا
بَيْنَهُمْ جَمِيعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطَى الْإِمَامَ نَزْهَةً عَلَى سَهْمِ الْعَيْنَةِ فَإِنْ دَخَلَ
عَشْرَةٌ مَعًا فِي صُورَةِ الْجَمِيعِ يَكُونُ الْكُلُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ ذَلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُودِ
عَمَلًا بِحَقِيقَتِهِ وَإِنْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْأَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهِ
وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنَى كُلِّ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَأَنَّهُ بِلُزْمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ جُنْدِ الْوَجَابِ
أَنَّهُ لَا مُتَعَارٍ بِمَعْنَى كُلِّ بَعْضِهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَا لَكَ كَانَ لِلْكَُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِي صُورَةٍ
مَا دَخَلُوا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدَّخُولِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً
فَيَكُونُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلأَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُومِ الْمَجَازِ وَ
الأَوَّلَى أَنْ يَقَرَّ أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ إِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَإِذَا
اسْتَحَقَّتْ جَمَاعَةٌ بِإِعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي فَاسْتَحَقَّتْ الْوَاحِدُ لَهُ بِالظَّاهِرِ
الأَوَّلَى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّهُ فِيهِ إِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ -

(مترجمہ) :- اور کلمہ جمع، عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عموم افراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا۔ پس لفظ جمع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتیٰ کہ جب امام وقت نے کہا "جمع من دخل هذا الحصن أو لآف من النفل کذا" یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا، پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا، اور نفل وہ مال ہے جسے امام وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصّے سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمع کی حقیقت پرمثل ہو سکے، اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمع کے مجاز پرمثل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا، اور جواب یہ ہے کہ کلمہ جمع کو بعینہ کلمہ کل کے معنی میں مستعار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحد اول کیلئے ہے تاکہ عموم مجاز پرمثل ہو سکے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے، پس جب لفظ جمع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے "جماعت" نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریق دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمال شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ کلمہ جمع اپنے مدخل کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کل اپنے مدخل کے افراد میں علی سبیل الافراد بکسر الہجرہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ کل اپنے مدخل کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمہ جمع اپنے مدخل کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے، ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمہ جمع کا مدخل جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعاً طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمع من دخل هذا الحصن أو لآف من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اس قدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اُس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اُس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امام وقت، غنیمت کے حصّے سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسن کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجب حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے۔ وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہر حال ”من دخل ہذا الحصن“ براگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیوں کہ لفظ جمیع کی حقیقت عموم اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہونا ہے، اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمہ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گزر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر افراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اس قدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فردی فردی داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہوئے والا ہوگا وہ مستحق انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو ”جمیع من دخل الخ“ کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فردی فردی قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہوئے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہوگا لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الأفراد (بکسر اللہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہر حال جب دس آدمیوں کے فردی فردی قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بعینہ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ اگر لفظ

جمع بعینہ کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیسا کہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمع، بعینہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا، سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفل تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی، اس صورت میں عمومی مجاز پر عمل ہوگا، عمومی مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے۔ پس جب جمع من دخل الخ کا استعمال عمومی مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے، اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی، تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ فردی فردی دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفل تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اولاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا، اور اس اظہار شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فردی فردی کے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیوں کہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فرد واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمال شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفس شجاعت کا اظہار مستحق انعام ہو نیکاً سبب ہے تو کمال شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحق انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہذا امام المسلمین کے کلام جمع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحق انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیوں کہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے "لا تخط ذرۃ" تو کسی کو ایک ذرہ

بھی نہ دے، تو یہ کلام مانفون الذرہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلائل النص ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ كُلِّ يَجِبُ لِكُلِّ مِنْهُمْ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ
أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌ
لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلِّ لِلْإِحْاطَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ فَأَعْتَبَرُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِينَ
كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ
يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ
مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلِّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ -

(مترجمہ) :- اور کلمہ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیوں کہ کلمہ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) احاطہ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادہ کی فرادہ کی کر کے داخل ہوئے تو اولاً داخل ہونے والے فر کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا "کل من دخل هذا الحصن اولاً" فله من النفل كذا یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ شارح کی عبارت "وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل" میں تسامح ہے اس طور پر کہ اولاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بنسبت تو اول ہو سکتا ہے

لیکن نہ داخل ہونے والے کی بنسبت اول کیسے ہو سکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے ”وہو
اول بالنسبة الى من تخلف من الناس الذي يُقَدَّر دخوله بعد فتح الحصن“ یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں
سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے، اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح
ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے مقابلہ
میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اول داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اول داخل ہونے والا
ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔ بہر حال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں
ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادی فرادی داخل ہوئے تو اس صورت
میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیوں کہ من کل وجہ یہی
شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہذا فرادی
فرادی داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ مَنْ يَبْطُلُ النَّفْلُ أَيْ إِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ
مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ
لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ أَوَّلًا وَلَمْ يُوجَدْ بَلْ وَجَدَ الدَّخِلُونَ الْأَوَّلُونَ وَكَلِمَةُ
مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةٌ فِي الْعُمُومِ حَتَّى تَوْثُرَ فِي تَغْيِيرِ لَفْظِ أَوَّلًا بِخِلَافِ
كَلِمَةِ كُلِّ وَالْجَمِيعِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ أَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى
يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُونَ الْبَاقِيَيْنِ -

(ترجمہ) :- اور کلہ من میں نفل باطل ہو جائے گا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں
اول داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل
کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ
ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اول داخل ہونے والے ہیں، اور کلہ من عموم میں محکم نہیں ہے یہاں
تک کہ وہ لفظ اول کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو۔ برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیوں کہ ان دونوں سے اس کا
قول اول متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف
پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا من دخل هذا الحصن اولاً فله من
النفل كذا یعنی جو شخص اول اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا اس کے بعد دس

آدمی ایک ساتھ تعلقہ میں داخل ہوئے تو ان میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاق نفل کی شرط یعنی فرد سابق کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

ربا یہ اعتراض کہ ”مَنْ دَخَلَ الْحَصْنَ اَوَّلًا“ کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیسا کہ جمیع من دخل اولاً“ کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مَنْ عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہذا وہ لفظ اولاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہذا ان دونوں کے ذریعہ قول اولاً مستغیر ہو جائیگا، اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر مَنْ دخل هذا الحصن اولاً لہ من النفل کذا“ کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

شَعَلَمَّا فَرَعْنَا عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصَّيْغَةِ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضَعًا ذَكَرَ مَا يَكُونُ عُمُومًا
غَائِضًا بِدَلِيلٍ خَارِجِي فَقَالَ وَالسَّيْئَرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَحْكُمُ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا
فِي أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ
فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَحْكُمُ رَأْدُ نَفْيِ الْمَاهِيَةِ أَوْ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا
يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًا مِنَ الْإِسْتِعْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيهِ كَمَا فِي
لَا تَرْجُلُ فِي الدَّائِرَةِ وَقَوْلُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْإِلَاحُ كَانَ ظَاهِرًا فِيهِ وَمُحْتَمَلًا
لِلْخُصُوصِ وَالْإِلَاحُ عَلَى عُمُومِهَا الْإِجْمَاعُ وَالْإِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ نَعَالِي
إِذَا قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ
بِهِ مُوسَى فُلُو لَعْنَتِي قَوْلُهُ عَلَى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيدًا لِلْسَّلْبِ الْكُلِّي
لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ سَرْدًا لَهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَابِ الْجَزْئِيِّ لِأَنَّ
السَّلْبَ الْجَزْئِيَّ لَا يَتَأَقِصُ الْإِيجَابَ الْجَزْئِيَّ -

(مترجمہ :-) پھر جب مصنف نے وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نہ کہہ

مقام نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائے گا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں لخص ہوگا جیسے "لا رجل فی الدار" اور "لا الا الشتر" میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئ قل من شئ" سلب لکھی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل باری تعالیٰ کا قول "علی بشر" اور "من شئ" سلب لکھی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب" ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلب جزئی، ایجاب جزئی کے مناقض نہیں ہوتی ہے۔

(تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیل خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے "لا رجل فی الدار" خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیت رجلاً" اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا، اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لا رجل فی الدار" یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے "هل من رجل فی الدار" جواب اصل میں تھا "لا من رجل فی الدار" من استغراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی میں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الا اللہ"

کیوں کہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہنے ہل من اللہ الا اللہ کیا اللہ کے سوا کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا "لا الہ الا اللہ" یعنی "لا من اللہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دینگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لایع ولا خلة اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے "ما رأیت رجلاً بل رجلیں" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلاً سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلیں ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہو گا یعنی وجوبی طور سے عموم ثابت ہو گا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہو گا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہو گا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الہ الا اللہ مفید توحید اس وقت ہو گا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو، اور اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفید عموم ہے اور کلام عرب کا نتیجہ کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادہ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جا بہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یوں کہیے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں "من انزل الکتاب الذی جا بہ موسیٰ" موجب جزئیہ ہے کیوں کہ موسیٰ بھی علی بشر میں بشراً بعض ہیں اور تورات بھی "من شیء" میں شیء کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجب جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ من انزل الکتاب الذی جا بہ موسیٰ "موجب جزئیہ ہے اور اس کو "ما انزل اللہ علی بشر من شیء" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ موجب جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ ما انزل اللہ علی بشر من شیء "سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں "بشر" اور "شیء" نکرے ما حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخَصُّصٌ لَكِنَّمَا مُطْلَقٌ أَمَى إِذَا السَّرَّكَنُ تَحْتَ النَّفَى بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ
فَتَكُونُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لَكِنَّمَا مُطْلَقٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا
قُلْتَ أَعْتَقُ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلَى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمَلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ بَلْ تَكُونُ
سَوْدَاءً أَوْ بَيْضَاءً أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِي سَرَجٌ يُفْهِمُ مِنْهُ مَجِيءُ وَاحِدٍ
مِنْهُمْ مَجْهُولُ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هَهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ
غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ
عَلَى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهَذَا هُوَ الَّذِي غَرَّ الشَّافِعِيَّ فِي ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ
مَعْنَى قَوْلِهِ -

(ترجمہ) :- اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو
بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب
تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبہ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال
رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب توحارانی رجل کہے تو اس سے ایک سہم
مجهول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا، اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت
کے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف پر دلالت کے بغیر وحدت پر دلالت
کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعی نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف
کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک
غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے
مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے اَعْتَقُ رَقَبَةً کہا تو اس سے رقبہ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے
اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے گورا بھی ہو سکتا ہے عالم بھی ہو سکتا ہے جاہل
بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جارانی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی
جس کے اوصاف مجهول ہوں، اور جیسے قول باری "ان تذبحوا بقرة" میں ایسے بقرة واحدہ کا ذبح کرنا مراد
ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر
دلالت کے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث
ہی صی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعین اوصاف پر

دالات کے بغیر وحدت پر دالات کرنے والا ہو عیسیٰ نکرہ دالات تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ مطلق سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ حَتَّى قَالَ يُعْمَرُ الرَّقَبَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الظَّهْرِ فَإِنَّهُ يَقُولُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالرَّحِمَةَ وَالْمَجْنُونَةَ وَالْعُمِيَاءَ وَالْمَدْبُورَةَ وَغَيْرَهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الرَّحِمَةُ وَالْمَدْبُورَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخْصَرْنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ تَخْصِيصَ الرَّحِمَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ قَائِمٌ جِنْسُ الْمُنْفَعَةِ وَ الرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُونُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعَيْبِ وَالْمَدْبُورَةُ غَيْرُ مَسْلُوكَةٍ مِنْ وَجِبَةٍ فَلَا يَتَنَاءَى لَهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيصِ وَلَنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ صَاحِبَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَ الثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِي حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِسْمَانِ وَالْكَفْرِ وَالثَّانِي فِي حَقِّ الدَّائِمَاتِ كَالرَّحِمَةِ وَالْعُمِيَّاتِ وَقَالَ صَاحِبُ التَّبْوِيْحِ إِنَّ هَذَا الْبِزَاعَ لَفِظِيٌّ إِذْ لَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَحْرِيْرَ رَقَبَاتٍ فِي الظَّهْرِ وَاسْمًا يَقُولُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا لَا يُعْمَرُ الْأَوْصَافُ فَسَوَاءٌ أَنْ سَمِيَتْ هَذِهِ إِطْلَاقًا أَوْ عُمُومًا -

(مترجمہ) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتح رقبہ میں عام ہے مؤمنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپانج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے، اور ان میں سے اپانج، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپانج وغیرہ پر قیاس کر کے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپانج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہ غیر مملوک ہوتی ہے لہذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہو گا اور تخصیص میں اپانج پر کافرہ کو قیاس کرنا مناسب

نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق، فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپانج پن اور اندھا پن۔ اور صاحبِ تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے لہذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔ (تشریح)؛ مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارہ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فخر رقبہ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپانج، کالے، سفید، اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپانج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارہ ظہار بالا جماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپانج اور مدبر وغیرہ کو بالا جماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپانج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپانج غلام رقبہ مطلق کے تحت داخل نہیں ہے کیوں کہ اپانج میں جنسِ منفعت معدوم ہے، اور رقبہ مطلق وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپانج میں جنسِ منفعت معدوم ہے اور اُس میں سراپا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلق کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپانج رقبہ مطلق کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور مدبر تو وہ جو نکرہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبر من وجہ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلق اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبہ مطلق مدبر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، بہر حال جب اپانج اور مدبر رقبہ مطلق کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو اُن پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انما قولنا شئ اذا اردنا ان نقول لذلک کن فیکون" یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے آیت میں لفظ شئ نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ "انما" نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لہذا

آیت کے معنی ہوں گے "لیس تو لاشیٰ اذا اردنا ایجادہ الا تو لکن" یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول "کن"۔ یعنی ہم صرف کلمہ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شئیٰ نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئیٰ نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے، اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعیؒ کا استدلال نہ ہو سکے گی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق اپنے فرد کا مل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبہ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو۔ اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ فرد کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ سے اپناج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیوں کہ اعضاء خلقت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرہ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں اخاف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا نام عموم رکھ دیتے ہیں اور اخاف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتح بر رقبہ کی وجہ سے کفارہ ظہار میں متعدد رقیات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ اخاف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم اخاف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَرَأَى وَصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ نَعْمُ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَأَنَّهُ قَالَ وَ
فِي الْإِسْتِثْنَاءِ تَخَصُّصٌ إِلَّا رَأَى كَأَنَّهُ مَوْصُوفَةٌ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَإِنَّهَا نَعْمُ لِكُلِّ مَا وَجَدَتْ
فِيهِ هَذِهِ الصِّفَةُ وَرَأَى كَأَنَّهُ خَاصَّةٌ فِي إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهَذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ
وَالْإِسْتِعْمَالِ وَالْأَمْرُ هُوَ الصِّفَةُ هُوَ الْخُصُوصُ وَالْتَقْيِيدُ بِحَسَبِ نَظَاهِ
وَلِهَذَا الْمُرْتَكَنُ عَامَّةً رَأَى كَأَنَّهُ بِلَاكِ الصِّفَةِ فِي نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ

وَاللّٰهُ لَا أَضْرِبُ إِلَّا مُرْجَلًا وَلَدَنِي فَإِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَكِنْ هَذَا
الْأَصْلُ أَكْثَرُ لِي لَا كَلْبِي وَالْأَفْعَلُ تَعْمُرُ بِدُونِ الصِّفَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَمَرَةٌ
خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهِ عَلِمْتُ نَفْسِي مَا أَحْضَرْتُ وَعِلِمْتُ نَفْسِي مَا فَدَمْتُ
وَقَدْ تَخَصَّصَ بِالصِّفَةِ كَمَا إِذَا قَالَ وَاللّٰهُ لَا تَشْرَوْحُنَّ امْرَأَةً كَوْنِيَةً بِنَزْوِجِ
امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيتُ رَجُلًا عَالِمًا -

(مترجمہ) :- اور اگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہو گا یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہر اس چیز کو عام ہو گا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسوا کو خارج کرنے میں خاص ہو گا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہی ہے اور اسی لئے نکرہ عام نہ ہو گا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن فائدہ اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور آدمی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بخدا میں کوئی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت ”وان وصفت بصفة عامہ تعم“ ماقبل کی عبارت سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا کہ نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہو گا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔ ”وان کانت خاصۃ فی اخراج ما عداہا“ سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اس کو عام کے اقسام میں سے شمار کر لیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اس نکرہ مطلقہ کے

مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا، پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ اُن افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرہ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ میں عموم و خصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقتہً تو عام و خاص نہیں ہو سکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم و خصوص جمع ہو سکتا ہے بہر حال نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔

اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور استعمال عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفید عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول ”وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ“ میں عبد مؤمن کا عید مشرک بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باریؑ قول ”مَعْرُوفٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَآ اِذْنِیْ“ میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفت مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا، اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذات خود خاص ہو تو اس صفت خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفید عموم نہ ہوگا بلکہ مفید خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے ”وَاللّٰهُ لَا اَضْرِبُ الْاَرْجَلَ وَلَدَنِيْ“ بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جتنا ہے یعنی والد کو اس مثال میں رجلاً کی صفت وَلَدَنِيْ ہے اور یہ صفت خاص ہے کیوں کہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہذا صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً نکرہ مفید خصوص ہوگا نہ کہ مفید عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ (کہ نکرہ اثبات میں مفید خصوص ہوتا ہے مگر جب صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے) اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادة، مخمّر اگر حالت احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادة دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں، اور بغیر

صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفیدِ عموم ہیں کیوں کہ نہ تمہرے کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جراحہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول ”عَلَيْتُ نَفْسِي مَا أَحْضَرْتُ“ اور ”عَلَيْتُ نَفْسِي مَا قَدَمْتُ“ میں نفسِ نکرہ ہے کلامِ مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلامِ مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفیدِ خصوص ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا ”وَاللّٰهُ لَا تَزُوجُنِ امْرَاةً كُوفِيَّةً“ بخدا میں کوئی عورت کیساتھ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوئی عورت کیساتھ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا، اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفیدِ عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیساتھ نکاح نہ کر لیتا، پس ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہے۔ اسی طرح ”وَاللّٰهُ لَا يَجْعَلُ رَجُلًا عَالِمًا“ بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیساتھ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہوتا ہے۔

كَقَوْلِهِ وَاللّٰهُ لَا يَكْتُمُ أَحَدًا إِلَّا سَرَّجُلًا كُوفِيًّا مِّثَالُ لِعُمُومِ التَّكْثِيرِ الْمَوْصُوفَةِ
فَإِنْ سَرَّجُلًا كَانَ تَكْثِيرُهُ فِي الْإِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ كُوفِيًّا تَكْثِيرُهُ بِقَوْلِهِ
كُوفِيًّا فَيَحْتَضِرُ أَنْ تَكْتُمُ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوفِيًّا عَمَرُ جَمِيعِ رَجَالِ الْكُوفَةِ
فَلَا يَحْتَضِرُ بِتَكْثِيرِهِ مَنْ كَانَ مِنْ رَجَالِ الْكُوفَةِ -

(ترجمہ) :- جیسے قائل کا قول ”بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوئی سے“ یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیوں کہ رجل نکرہ اثبات میں رجل واحد کیساتھ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول ”کوفیا“ کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیساتھ تکلم کرنے سے حائل نہ ہو جاتا اور جب ”کوفیا“ کہا تو تمام رجال کوفہ کو عام ہو گیا، لہذا ہر اس شخص کیساتھ کلام کرنے سے حائل نہ ہو گا جو رجال کوفہ میں سے ہو۔
(تشریح) :- سابق میں مصنف نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلامِ مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفیدِ عموم ہو گا۔

مصنف نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ”وَاللّٰهُ لَا يَكْتُمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كُوفِيًّا“ بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے رجل کوئی کے، اس مثال میں رجل نکرہ ہے اور کلامِ مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیساتھ خاص ہے چنانچہ قسم کھانی والا اگر صرف الرجال

کہتا اور کوئی نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کو فیا کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کو فہ کو عام ہوگا، اور کو فہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث نہ ہوگا۔ پس لفظ کو فیا سے تمام رجال کو فہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام ثبوت میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهُ لَا أَقْرَبُكُمْ إِلَّا يَوْمَ مَا أَقْرَبُكُمْ فِيهِ مِثَالُ ثَانٍ لِعَمُومِ النِّكَرَةِ الْمُؤَنَّثَةِ
وَهُوَ خَطَابٌ لِإِمْرَأَتَيْنِ فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمَ مَا نَكِرْتُ مُوضِعَةٌ لِیَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَكَانَ مُؤَلَّيًّا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ هَذَا "إِلَاءَ مُؤَبَّدٌ"
وَلَيْسَ مُؤَبَّدًا بِأَسْرِعَةٍ أَشْمَلٍ حَتَّى تَنْقُصَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةَ بِیَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفْهُ
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُؤَلَّيًّا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرُبُ بِهِمَا فِيهِ بِكُونِ
مُسْتَثْنَى مِنَ الْيَمِينِ لِهَذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْتَضِرُ بِ—

(مترجمہ) :- اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول "یوما" نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول "اقریبکمافیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلا کر نہ لایا ہو جاتا اسلئے کہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب اس کو اپنے قول "اقریبکمافیہ" کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلا کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جس میں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفت عامہ کی وجہ سے یمن سے مستثنی ہوگا لہذا ہر یوم کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایہ جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد۔ ایلاء موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کر نیکی قسم کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا

اور ایلاہ مؤبد یہ ہے کہ شوہر پر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی بھی جماع نہیں کروں گا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔ ایلاہ کا حکم یہ ہے کہ مدت ایلاہ میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بانسہ ہو جائیگی اور اگر مدت ایلاہ میں جماع کیا تو اس پر حانت ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کروں گا مگر ایک دن جس میں تم دونوں سے قربان کروں۔ اس شال میں "یوماً" نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ "یوماً" کو اپنے قول "اقرّبکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا "واللہ لا اقرّبکما الا یوماً" تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاہ کرنے والا ہو جاتا کیوں کہ یہ ایلاہ مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موت مت نہیں ہے کہ ایک دن کا استنثار کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلاہ کرنے والا شمار نہ ہو بلکہ ایلاہ مؤبد کی وجہ سے ایک دن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاہ کرنے والا شمار ہوگا۔ مگر جب اس شخص نے "یوماً" نکرہ کو "اقرّبکما فیہ" کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلاہ کرنے والا نہ ہوگا کیوں کہ اس صفت عامہ یعنی "اقرّبکما فیہ" کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانت نہ ہوگا دیکھئے "الا یوماً" جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایک دن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب "اقرّبکما فیہ" کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے۔

وَلَا إِذَا قَالَتْ أُمِّي عَبْدِي ضَرَبْتُكَ فَهَرَحْتُ فَضَرَبُوهُ أَنَّهُمْ يَعْتَقُونَ وَمَثَلُ ثَالِثٍ لِّكَوْنِ التَّكْرَةِ عَامَّةً يَحْمُرُ الْوَصْفُ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنْ قَوْلُهُ أُمِّي عَبْدِي لَيْسَ بِتَّكْرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِّكَوْنِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلَكِنْ يُشَبَّهُ التَّكْرَةَ فِي الْإِنْبَاءِ وَصِفَ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبْتُكَ فَيَحْمُرُ يَحْمُرُ الْوَصْفُ فَيَعْتَقُ كُلُّ مَنْهُمُ أَنَّ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَتْ أُمِّي عَبْدِي ضَرَبْتُكَ فَهَرَحْتُ بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ فَجَعَلَ الْعَبْدَ مَضْرُوبِينَ فَأَنَّهُمْ لَا يَعْتَقُونَ كُلَّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبَ جَمِيعَهُمْ بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمُ بِالترْتِيبِ عَتَى الْأَوَّلَ بَعْدَ الْمَرَّةِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يَخِيرُ الْمَوْلَى فِي تَحْيَيْنِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَجَعَلَ الْفَرْقَ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصْفًا بِالصَّامِرِ بَيِّنٍ فَيَحْمُرُ يَحْمُرُ الْوَصْفُ وَفِي الثَّانِي قَطْعٌ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهِ

مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ آتِي فَلَا يَعْرِفُ وَيَصَارُ إِلَى اخْتِصَانِ الْخُصُوصِ -

(مترجمہ) :- اور اسی طرح اگر کوئی کہے "اے عبیدی ضرب کہ فہو حُرّہ پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ یہ تیسری مثال ہے عموم و صفت کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا قول "اے عبیدی نحوی نکرہ نہیں ہے" کیوں کہ لفظ "اے" معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عام کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضرب کی پس عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہو جائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا "اے عبیدی ضربہ فہو حُرّہ" ضرب کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے اور عبید کو مضروب بناتے ہوئے اس لئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو مارے تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدم مزاحم کی وجہ سے اول آزاد ہوگا، اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں موٹی کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثال "اے" میں "اے" کو ضادیت کیساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں "اے" کو وصفیت سے الگ کر دیا گیا ہے اس لئے کہ ضرب مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ "اے" کی طرف لہذا وہ عام نہ ہوگا، اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تفسیر دوم) :- مصنف نے عموم و صفت کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (ہر نکرہ اثبات میں صفت عام کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اس لئے نہیں کہ "اے عبیدی" میں لفظ "اے" چونکہ عبیدی معرفہ کی طرف مضاف ہے اس لئے لفظ "اے" نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چون کہ لفظ "اے" اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عام یعنی "ضرب" کیساتھ موصوف ہے، اس لئے یہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر موٹی نے یہ کہا "اے عبیدی ضربہ فہو حُرّہ" یعنی مخاطب کو ضارب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب ملا تو مضروب اول آزاد ہو جائے گا کیوں کہ جس وقت اس کو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا بلکہ وہ تنہا و مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اول ان کا مزاحم تھا پس عدم مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب

نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کیسے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا، اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارح کہتے ہیں کہ ”اتنی عبیدی ضربک فہو حر“ اور ”اتنی عبیدی ضربتہ فہو حر“ کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اول یعنی ”اتنی عبیدی ضربک فہو حر“ میں ”اتنی“ کو ”ضاربیت“ کیساتھ موصوف کیا ہے اور ”ضاربیت“ صفت عامہ ہے لہذا اس صفت عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال یعنی ”اتنی عبیدی ضربتہ فہو حر“ میں ”امی“ کو وصفیت یعنی ”ضاربیت“ سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ اتنی کی طرف، پس جب دوسری مثال میں ”اتنی“ کو وصف ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخص خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ ایک یقینی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاتِّكُمُ إِنْ أَسْرَدَ تَعْمُ الْوَصْفِ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمَثَلَيْنِ مِنْ قَبِيلِ الْوَصْفِ لِأَنَّ آيَاتِ مَوْصُولَةٍ أَوْ شَرْطِيَّةٍ وَإِنْ أَسْرَدَ تَعْمُ الْوَصْفِ الْمُعْتَرِضِ فَقِيَ كُلُّهُ مِنَ الْمَثَلَيْنِ حَاصِلٌ لِأَنَّكَ فِي الْأَوَّلِ وَصَفْتَ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوبِيَّةِ الْأَشْرَى أَنَّ فِي قَوْلِهِ الْأَيُّومًا أَقْرَبُكُمْ فِيهِ وَجِلْدُ الْعُمُومِ مَعَ أَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُولًا فِيهِ لِأَفَاعِلًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْعُولِ بِهِ كَذَلِكَ وَأُجِيبَ بِأَنَّ الضَّرْبَ يَقُومُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُومُ بِالْمَضْرُوبِ وَالْمَفْعُولُ بِهِ فَضْلُهُ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِأَنَّ عِبَارَةً عَنِ الْخَدِّ مَعَ التَّوَمَانِ فَيَتَلَاوَمَانِ وَقِيلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى لَمَّا عَلِقَ الْجَنُّ بِضَرْبِ الْعَبِيدِ يُسَارِعُ كُلُّ مَنْهُرٍ إِلَى ضَرْبِهِ لِأَجْلِ عَقِبِهِ فَلَا يَمْكُنُ التَّخْيِيلُ فِيهِ لِلْمَوْلَى بِلا مَرَجٍ فَيَحْمَرُّ بِخِلَافِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهُ عَلِقَ فِيهَا عَلَى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَضْرِبَ مِنْهُمْ جَبِيْعًا لِيَعْتَقُوا أَيُّهُمْ لِمَوْلَى بَيْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ -

(مترجمہ) :- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ ”اتنی“ موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

اگر تم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہر ایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضابطیت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسلئے قول الا یومئذ کیا فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب یہ کہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو۔ اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضاء ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلات یومئذ کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیوں کہ وہ فعل کا جز ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورت اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی آزادی کی وجہ سے مخاطب کو مارنے کی طرف جلدی کرے گا پس اس صورت میں۔ بلا ترح مولیٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ لہذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تاکہ سب آزاد ہو جائیں۔ پس اس صورت میں مولیٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(تشریح)۔ بد شارح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق ہر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ مثال اول میں اتی، وصف ضابطیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں اتی کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے؟ وصف نحوی یا وصف معنوی۔ وصف نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصف معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ بہر حال اگر آپ کی مراد وصف نحوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ اتی موصول ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصول ہونے کی صورت میں اتی کا مابعد صلہ ہوگا، اور شرطیہ ہونے کی صورت میں اتی کا مابعد شرط ہوگا۔ حاصل یہ کہ اتی کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول، اتی عبیدی ضربک فہو حتر، میں ضابطیت وصف معنوی ہے۔ اور مثال ثانی، اتی عبیدی ضربتہ فہو حتر، میں مضروبیت وصف معنوی ہے کیوں کہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصف معنوی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے الا یومئذ کیا فیہ، اس مثال میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یومئذ مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی

صفت عامہ کی وجہ سے عام ہوا اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصف مفعولیت کے ساتھ ہو گیا ہے لہذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہیے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہونے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وصف ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہذا مفعول کے ساتھ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ صفت واحد کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصف ضرب مفعول یعنی مفعول بہ کیساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا۔ اور اتی عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوصاً کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فاعل ہوتا ہے فعلی لازم، مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے برخلاف یومنا تو وہ مفعول فیہ ہے۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے۔ کیوں کہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔ (۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ جو کہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں۔ لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے۔ اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی اتی عبیدی ضربیک فہو حرّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا۔ اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مزاج موٹی کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال یعنی اتی عبیدی ضربیک فہو حرّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو موٹی کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا۔ جسکو موٹی متعین کریگا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرا آزاد نہ ہوں گے۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب مخاطب نے سب کو بیک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گزر چکا کہ مضروب اول آزاد ہو گا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَلَّ إِذَا ادْخَلْتَ لَامَ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفُ بِمَعْنَى الْعَهْدِ
أَوْ حَبَّتِ الْعُمُومَ يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْمَكْرَهَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ نَعْمُ
كَذَلِكَ إِذَا ادْخَلْتَ لَامَ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِي
أَوْ حَبَّتِ الْعُمُومَ سَوَاءً كَانَ الْعُمُومُ لِلْعَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فُحْمُ الْإِسْلَامِ
وَنَابَعُوهُ أَوْ لِلدَّسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجَمْعُورُ
الْأَصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَبَيُّهُ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللِّغَةِ فَمَا دَامَ
يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُضَارُّ إِلَى مَعْنَى آخَرَ سَوَاءً كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ
دَخْلِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ
فِي التَّعْرِيفِ وَالْعَهْدُ الدَّخْلِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالْمَكْرَهَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِيمِ الْعَهْدُ
بِأَنَّ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ أَفْزَادُ مَعْمُودَةٍ أَوْ لَمْ يَجْرِدْ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ حِيلَ عَلَى
الْجُنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنَى وَالْكُلَّ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّتِهِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْأَسْتِغْرَاقِ
فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ فَيَسْتَأْخِذُ قَوْلَهُ نَعَمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِي حُسْرَى إِلَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي

(مترجمہ) :- اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جس طرح مکہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں تعریف عہد کی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہو گا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول نیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط عہد خارجی۔ کیوں کہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے۔ اور معہودہ ذہنی معنی میں مکہ کے مانند ہوتا ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہودہ نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔

تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ اور کل کا محتمل ہوگا یا استغراق پر محمول ہوگا۔ پس (اصح صحت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اشتر تعالے کے اقوال۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِٖ خَسِرًا لَّا يَدْرِيۤ اٰمَنَآ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۚ اور۔ اَسْأَرْتُكَ وَالسَّارِقَةُ ۚ اور۔ اَلْزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ۚ اور ان جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح) بد شارح کہتے ہیں کہ بشرط نکرہ صغیر عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے، اس بشرط معترف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسين، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسی (۲) حرفی لام تعریف اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخل کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے اَلرَّجُلُ خَيْرٌ مِّنْ اَلْمَرْءَةِ، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخل کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان نفی خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، السارق والساqr، الزانية والزاني، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخل کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے۔ اَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَ الذُّبُّ، عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخل کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے نَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولُ۔

بہر حال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہوگا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل غریبیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول نِيْمًا لَا يَخْتَلِوُ التَّعْرِيفُ بِمَعْنَى اَلْعَهْدِ میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیوں کہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جہد جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے —

وَلَقَدْ أَمَرْنَا عَلَى اللَّيْمِ يَسْتَبِي ۖ فَمَضَيْتُمْ مَعَهُ قُلُوبُكُمْ لَا يَفْعَلُونَ
یستبی جملہ، اللیم، معبود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے: میں ایسے کمینہ آدمی کے
پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوں گذر جاتا ہوں
کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے۔ بہر حال لام تعریف سے اگر
عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طوع پر کہ وہاں اسکے افراد معبودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر
نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ بیخ
فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا چنانچہ
معرف باللام جنس اگر دلائل و قرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔
کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل و قرائن مثلاً
نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے
معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استغراق
یقینی طوع پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے: اِنَّ الْاِنْسَانَ لِفُحْشٍ خَسِرَ ۖ اِنَّ اِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَاۤفِرٌ
ہیں اور اسکی دلیل اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیونکہ استثناء اسی
وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقة اور
الزانیۃ والزانی میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے۔ بہر حال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا
استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حَتَّى يَسْقُطَ اَعْيَانُ الْجَمْعِ ۖ اِذَا دَخَلْتَ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالذَّلِيلَيْنِ تَفْرِجُ
عَلَى قَوْلِهِ اَوْ جَبَّتِ الْعُمُومُ اَيْ هَذَا الْقَدْرُ اِذَا كَانَ دُخُولُ اللَّامِ فِي الْعُمُومِ
وَاَمَّا اِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَتَمْرَةٌ عُمُومِيَّةٌ اِنَّهُ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَكَلَا يَكُونُ
اَقْلَهُ الثَّلَاثَةِ اِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعًا لَمْ يَطْفُرْ اللَّامُ فَاقْدَرُ اِذَا لَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ
وَلَا جِنْسَ فَيَجِبُ اَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ لِيَكُونَ مَا دُونَ الثَّلَاثَةِ مَعْمُولًا
لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهُ لِلْجَمْعِ ۖ

(مترجم لکھتا ہے: یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل
ہو تاکہ دونوں دسیلوں پر عمل ہو سکے یہ مصنف کے قول: اوجبت العموم، پر تفریح ہے۔ یعنی لااک

داخل مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا شرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقل جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر معمول کرنا واجب ہوگا تاکہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے اپنے قول اَوْ جَبَّتِ النُّعُومُ پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے۔ چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفید عموم ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفید عموم ہونے کا شرہ یہ ہوگا کہ لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جائے گی۔ یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو ایک سے شروع ہو جائیگا اور اقلی جمع تین نہ ہوں گے کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ جوام، جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہاں کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آنیوالی مثال لا اترج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی مائوتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ میں الصدقات اور الفقراء کسلاؤ اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقرائے کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقرائے کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہر حال عدم فائدہ کی وجہ سے جمع پر داخل ہو نیوالام استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر لام کے داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھ لیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنس، ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہو سکتا ہے پس جب ہمارا کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو، لام جمع، عہد کیلئے نہ ہوگا۔ اور استغراق پر معمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لام جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہو سکتا، اور جب لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہو سکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر محمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ اور یوں کہا جائے گا کہ جمع معترف باللام تین سے کم یعنی ایک دو فرد پر لام جنس کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغہ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا۔ اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَجَحَنَتْ بَنُو رَجٍ اَهْلًا وَاحِدَةً اِذَا خَلَفَ لَا يَنْزُوحُ النِّسَاءُ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَبَنَتْ بِمَادُونِ الثَّلَاثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعْنِ لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَقَوْلُهُ تَعْلَى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْاَيَةُ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِلْجُنُسِ الْفَقِيرِ وَالْمُسْكِينِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ اَنْ يَصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلَاثَةِ وَالْمَسْكِينِ الثَّلَاثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هَذَا غَايَةُ مَا قَبِلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَبِهِ تَأْمَلُ :

(ترجمہ) :- پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض ہو جائیگا۔ جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حائض نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لا یجل لک النساء بعد" اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ پس صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہو سکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہا ہے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(تشریح) :- سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی وَاللّٰہِ لَا اَتَزُوِّجُ النِّسَاءَ تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائض ہو جائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حائض نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لَا اَتَزُوِّجُ نِسَاءً کہا تو صیغہ جمع

کیوجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حاش ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حاش نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ لام جنس کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لا یحل لک النساء من بعد، اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب یعنی اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچوں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظر باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین ہے یعنی صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کیوجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فقراء اور مساکین، جمع کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام حنابلہؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابل غور ہے۔

نَحْنُ أَتَى لَمْ ذَكَرْ إِفَادَةَ النِّكَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْيِيمَ أَوْ رَدَّ فِي تَقْرِيبِهِ بَيَانُ مَا وَدَّ
النِّكَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامَةِ فَقَالَ
وَالنِّكَرَةُ إِذَا أُعِينَتْ مَعْرِفَةُ كَانَتْ الشَّيْءَ عَيْنِ الْأُذُنِ وَهَذَا كَمَا يُتَصَوَّرُ
إِلَّا فِي التَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوْ كَمَا صَافَتْهُ دُونَ الْأَعْلَامِ وَخَوَّهَا إِذَا أُعِينَتْ بِاللَّامِ
كَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ فَيَكُونُ عَيْنُهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا أَرْسَلْنَاكَ
فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَخَصَّنَا فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ ۖ

(مترجم) :- پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کی صورت میں لوٹا یا جایگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ اور یہ نہیں متصور ہوگا مگر معرفہ باللام اور معرفہ بالاضافت میں اور علام اور اسکے مانند میں،

منصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹا یا جائے گا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا لہذا معرفہ عین نکرہ ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کا قول اَنَا اَرْسَلْتُ اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ (تشریح) شارح نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے۔ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے - نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولی ہوگا۔ یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتیٰ کہ اگر ادنیٰ عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر ادنیٰ خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملا جیون نے کہا کہ یہ بات معرفہ باللام اور معرفہ بالاضافہ ہی میں ہو سکتی ہے۔ ورنہ اگر بصورتِ علم یا بصورتِ اسم موصول یا بصورتِ اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کی طرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ عین نکرہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ رسول اذْلا نکرہ مذکور ہے۔ پھر اسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام۔ محشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کما اَرْسَلْنَا ہے۔

وَ اِذَا اُعِيْدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ غَيْرَ اَوَّلِيٍّ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاَوَّلِيِّ لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَسْمِيَةٍ وَلَمْ يَتَّبِعْ فِيْهَا تَاكِدٌ وَالْمَقْدَرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ عَيْنَ اَوَّلِيٍّ لِاَنَّ اللّٰمَ يَشِيرُ اِلَى مَعْنُوْدٍ مَّذْكُوْرٍ مِمَّا سَبَقَ وَ مِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ نَعَمْ فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مَعْرُوفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرُ اُعِيْدَ مُنْكَرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ اَوَّلِيٍّ فَلْيَعْلَمَنَّ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَّاحِدٌ يُسْرَتَيْنِ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْدِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرُ يُسْرَتَيْنِ وَتَالِ الشَّاعِرِ شُعْبَةُ اِذَا اشْتَدَّتْ يَلْكُ الْبُلُوْى فَنَفَكَزْنِيْ اَلَمْ تَشْرَحْ فَعُسْرُ بَيْنِ يُسْرَتَيْنِ اِذَا اُكْتُرَتْ فَاَفْرَحْ * وَتَالِ فَخْرِ الرَّسْلَامِ عِنْدِيْ فَاِنْ

هَذَا الْقَامِ نَظَرُكَ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَّةُ تَاكِيدًا لِلدَّوْلِيِّ كَمَا
أَنْ قَوْلُنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ
فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا ۝

(متوجہ لکھ) ۱۔ اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولی ہوگا اسلئے
کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولی ہو تا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہو جاتا اور اس میں نکارت باقی نہ رہتی
حالانکہ مقدار کے خلاف ہے۔ اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لیا جائے گا تو ثانی عین اولی ہوگا۔
کیونکہ لام ایسے معہود کی طرف اشارہ کرتا ہے جو سابق ہیں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال
باری تعالیٰ کا قول فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے کیوں کہ عسکر کو معرفہ کی صورت میں
لوٹا یا گیا ہے۔ لہذا عسرتا ثانی بعینہ عسرا اول ہوگا اور یسر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہذا یسرتا ثانی،
یسرا اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ایک عسکر کے ساتھ دو یسر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباس
کے قول کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک عسکر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ
ہو سکے گا۔ اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزمائش تم پر سخت ہو جایا کرے تو سورہ انکم نشرح
میں غور کر لیا کرو۔ اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں کے درمیان ہے پس اس میں غور کر کے فرحت
و مسرت کو اپنا رفیق بنا لو۔ اور فخر الاسلام نے کہا کہ مسکین نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔ اسلئے
کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا
اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عسری بھی ایک ہوگا اور یسر
بھی ایک ہوگا۔

(تشریح) ۲۔ مصنف نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا
جائے تو ثانی غیر اولی ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا
نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہو جاتا ہے اور اس میں نکارت باقی نہیں
رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ
ہی ذکر کیا گیا ہے۔ مگر عین اولی ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہو جاتا ہے۔ اسلئے وہ
نکرہ نہ رہے گا۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ
پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرا معرفہ ہر جہاں تعریف ہے اس معہود کی طرف اشارہ ہوگا جس کا ذکر اقبل میں ہو چکا ہے اور اس
صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق ایک
ہوگا تو دونوں کے درمیان عینیت ہوگی، شارح نے کہا قاعدہ ۱ اور قاعدہ ۲ کی مثال

جو چک کیساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور تفریق پر دونوں روپے لازم ہوں گے، _____ شارح نے کہا کہ دوسرا اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ اور اگر دوسرا اقرار کیوقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ کیوں کہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلس واحد میں کلمہ واحد کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اسوقت مضید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرف بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اسکے باوجود کتاب اولاً نکرہ سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے۔ یعنی دونوں میں مغایرت ہے نہ کنعینیت _____ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ ذِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّهُ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ ۚ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول: وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مَصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۚ إِنَّ الْكِتَابَ ۖ میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے۔ مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول: إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ۚ وَحْدَهُ ۚ میں پہلا کہ اضافت کیوجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا کہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

تَعَبَّدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْمَ أَفْصَىٰ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ التَّخَصُّصُ فِي الْعَامَّةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهُ فِي مَبَاحِثِ التَّخَصُّصِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوفًا عَلَىٰ بَيَانِ الْعَالِيَةِ أَخَّرَهُ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ التَّخَصُّصُ فَوَعَانَ إِلَى الْمَقْدَرِ الَّذِي لَا يَتَعَدَّى إِلَى مَا تَحْتَهُ وَفَعَانَ السُّنْعَ الَّذِي لَا يُؤْخِذُ بِمَا هُوَ

فَرْدٌ بِصِفَتِهِمْ كُنْ وَمَا فَالْطَّلُفَةِ وَاسْمُ الْجِنْسِ الْمَعْرُوفُ بِاللَّامِ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِهِ كَالْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ الْجِنْسِ
فَالْمَعْرُوفُ كَالْخَلْقِ عَنِ الْوَحْدِ أَيْضًا لَفَاتُ الْفَرْقِ عَنِ مَذْكَورِهِ كَالْمَرْأَةِ وَالنِّسَاءِ نَشْرٌ عَلَى تَرْتِيبِ الْفَرْقِ نَالْمَرْأَةِ
فَرْدٌ بِصِفَتِهِ مَعْرُوفٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ كَالْمَرْأَةِ وَفَرْقٌ بِلَا الْجِنْسِ وَتَجْعَلُ تَخْصِصُهَا إِلَى الْوَحْدِ الْبَيِّنَةِ

(مترجم) : ابھر اسکے بعد مصنف نے اس چیز کا — سنہار ذکر کیا جس پر جنس فی العالم ختم ہو جاتی ہے مناسب تھا کہ اسکو مباحثہ
تخصیص میں ذکر فرمائے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظ عام سے مؤخر کر دیا چنانچہ
فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اسکی قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کی طرف تخصیص تعدی نہیں ہوتی ہر
اسکی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے مَن، مَا، طَائِفٌ اور وہ ام جنس
جو معرف باللام ہو۔ یادہ جو مفرد کیسا ملتی ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے
بھی خالی ہو جائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہو جائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأة اور لفظ النساء ہے پس المرأة اپنے
صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس ہے ان دونوں
کی تخصیص یقینی طور سے ایک تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

(تشریح) : یہاں سے مصنف نے اُس عدد کو بیان فرمایا ہے جس پر عام کے اندر تخصیص ختم ہو جاتی ہے شارح کہتے ہیں کہ
اسکا ذکر اگر تخصیص کے مباحثہ کے مناسب تھا مگر چونکہ اس بحث کرنا الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنف نے
پہلے الفاظ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا۔ بہر حال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص ممکن نہ ہو اسکی دو،
قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو
جیسے کلمۃ مَن، کلمۃ مَا، لفظ طائفا اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کیسا ملتی ہو مثلاً وہ جمعیں جو لام
جنس کے ساتھ معرف ہوں کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہو گیا تو اسکی جمعیت باطل ہو گئی اور وہ مفرد کے مانند
ہو گیا پس مفرد اور مفرد کیسا ملتی میں ایک تک تخصیص اسلئے ہوگی کہ ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی
خاص کر لیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل
ہے۔ مصنف نے ان دونوں کی مثال میں لف و نشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے۔ جیسے المرأة اور النساء
لفظ المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظ نہیں
ہے۔ مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہو
ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے
لیکن صاحب کشاف نے کہا کہ جمع معرف باللام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی
اسکی تخصیص کا مستہنی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت
کم از کم تین فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيُ الثَّلَاثَةُ فِيمَا كَانَ جَمْعًا صِيغَةً وَمَعْنَى كِرْجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنْكَرًا أَمَّا لَمْ
يَدْخُلْ لَامُ الْجُنْسِ وَيَلْحَقُ بِهِ مَا كَانَ مَعْنَى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَرَأْسًا يَنْتَهِي
تَخْصِيصُ هُوَ لَمْ كُلُّهَا إِلَى الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ أَذْنِي الْجَمْعِ الثَّلَاثَةُ بِاجْتِمَاعِ أَهْلِ اللَّحَّةِ
فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهُ ثَلَاثَةٌ أَفَرَادٌ لَفَاتَ الْفُظُّ عَنْ مَقْصُودِهِ ۴۔

(مترجمہ) :- اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو
جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ
بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رھط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر
ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ
ہوں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح) :- عام کے اندر انتہی تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی
کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء اور وہ عام جو صرف معنی کے
اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رھط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی
تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ
باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے لہذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی
نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا
لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ إِنْ أَقَلَّ الْجَمْعُ اثْنَانِ فَيَنْتَهِي
التَّخْصِيصُ إِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا قَوْلهُمَا جَمَاعَةٌ
فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا قَوْلهُمَا جَمَاعَةٌ
مَحْمُولٌ عَلَى التَّوَاهُتِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِي بَابِ الْمِيرَاثِ لِلْإِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ
إِسْتِحْقَاقًا وَحُجُبًا فَإِنَّ لِلْبَنَتَيْنِ وَالْأَخْتَيْنِ الثَّلَاثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَ
يَحُجُّبُ الْإِخْوَانُ لِلَّامِ مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى السُّدُسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْوَصِيَّةُ
أُخْتُ الْمِيرَاثِ فِي كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَّبِعُ الْمِيرَاثَ تَبْعِيَّةً
التَّغْلِيلَ لِلْفَرْضِ فَإِنْ أَوْصَى لِتَوَالِي فُلَانٍ وَلَهُ مَوْلَانِ أَوْ لِإِخْوَةٍ زَيْدٍ وَلَهُ

أَخْوَانٍ يَسْتَحِقُّانِ الْكُلَّ أَوْ عَلَى سُنَّةٍ نَقَدُوا الْإِمَامَ أَمْحَى إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِرُ إِشْنَانٍ
يَتَقَدَّمُ مَعَهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلَاثَةِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ
يَتَوَسَّطُهُمَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مُحْسُوتٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا إِلَّا فِي الْجَمْعَةِ فَإِنَّ فِيهَا
تَشْرُطُ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ رَأْيُ عِنْدَهُ لَا يَكْفِي إِشْنَانٌ سِوَى
الْإِمَامِ وَلَعَلَّ كِبَرُ الْمَضَرِّ الْجَوَابِ الثَّالِثُ الَّذِي ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَنَّهُ مُحْصُولٌ
عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُرْبَةِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى أَوْلَاهُ عَنِ الْمُسَافَرَةِ
الْوَاحِدِ وَالْإِشْنَانَيْنِ لِضَعْفِ الْإِسْلَامِ وَعَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ ۴ الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ
وَالْإِشْنَانُ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَةُ سَرَكِبٌ أَمْيَ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ لِمَا تَوَلَّى الْإِسْلَامُ
مُرْخَصٌ لِلْإِشْنَانَيْنِ وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِشْنَانُ فَمَا
فَرَّقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِي تَمَسُّكَتِ الْمُخَالِفُ بِأَجْرِيَّتِهِمَا مَذْكُورُهُ فِي
الْمُطَوَّلَاتِ -

(ترجمہ :- امام شافعی اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں پس تخصیص
دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" سے استدلال
کرتے ہیں، مصنف نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما
فوقهما جماعة" احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے کیوں کہ میراث کے باب میں حقیقتاً دو
حاجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بیٹیوں کیلئے
دونٹ اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو سے زائد بیٹیوں کیلئے ہیں اور دو بھائی یا
دونٹ سے محبوب کر کے سدس کی طرف لجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی اور وصیت میراث کی بہن ہے
وصیت کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت، میراث کے تابع ہے جیسے نفل، فرض، عقیقہ
تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بیٹے یا بیٹیوں کیلئے وصیت
کی اور اس کے دو بھائی ہوں تو دونوں کل کے سنی ہو جائیں گے یا نہ ہوں گے امام کے مقتدر ہونے سے
طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدر دو ہوں تو امام ان دو دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدر ہوں
سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام دو مقتدر ہوں کسی مدعی
میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محبوب ہے علاوہ جمعہ کے کیوں کہ جمہور میں اہم کے
علاوہ تین مردوں کی شرط ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک امام کے
علاوہ دو مقتدر کی کافی ہیں اور مقتدر تین سے اس سے زیادہ جواب کا ذکر نہیں کیا جس کی اس کے علاوہ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعف اسلام اور غلبہ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الانثان فما فوقہا جماعۃ" اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

(تشریح :- شارح نورالانوار ملا جیون نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں لہذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا استدلال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الانثان فما فوقہا جماعۃ" ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقل جمع دو ہیں۔ فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کن نسا فوق اثنتین فلهن ثلث ما ترک" سے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان" سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ "فان کان لہ اخوة فلا تمہ السدس" سے ظاہر ہے، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الانثان فما فوقہا جماعۃ" اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث، میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیوں کہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت، نفل ہے اور اختیاری ہے پس وصیت، میراث کے تابع ہوگی، بیسے نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے اور تبووع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہذا تابع یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے مولیٰ کیلئے کچھ مال کی وصیت کی اور خالد کے صرف دو مولیٰ ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیساکہ تین یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مال وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید کے بھائیوں کے لئے بصیغہ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے جیساکہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو بھی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقل جمع دو ہیں۔ لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث "الاثنان فنافیہا جماعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے ہو کر کھڑا ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگرچہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہو گا نہ کہ آگے۔

شارح کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور ایک امام مل کر جماعت متحقق ہو گئی، اور جب جماعت متحقق ہو گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحتِ ادائے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا اس کے برخلاف دوسری نمازیں کہ ان میں امام صحتِ ادائے صلاۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادائے جمعہ کی صحت کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاسعوا الی ذکر اللہ" پس سعی الی الجمعہ کرنا لوگوں کے علاوہ ایک ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہذا خطیب کے علاوہ "فاسعوا" صیغہ جمع کی وجہ سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادائے جمعہ کیلئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث "الانسان فمافوقہا جماعۃ" قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہیکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والانسان شیطانان والثلثۃ ربک" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہو جائے گا۔ اور تین کو جماعت اس لئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہو سکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہو گئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جاسکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطا و فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا "الانسان فمافوقہا جماعۃ" یعنی قوت اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار مہیت ہو جائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میرا "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ دو اقل جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغہ جمع ذکر کر دیا گیا اور اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حوا کو مخاطب کر کے فرمایا "اہبطوا منہا" دیکھئے دو کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حوا جو کہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حوا اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور یسوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے بھی اتنی جمع کا رد ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَسْرَادًا مَأْفُوقًا لِوَحْدِهِ يَتَنَاوَلُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمُعْنَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلَفَةً الْحُدُودَ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ أَوْ اخْتِارُ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الشَّمُولِ كَمَا سَيَأْتِي وَقِيلَ إِنَّهُ اخْتَارَ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُودِ مُشْتَرَكٌ مُعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هَذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ أَفْرَادًا مُخْتَلَفَةً الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقَرْنِ لِلْحَيْضِ وَالظُّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمُعْنَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْمَعَانِ وَقَدْ أَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالظُّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتُ.

(ترجمہ) :- پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود و افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنف نے افراد سے مافوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی ہے اور مصنف کا قول مختلف الحدود و عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی رحمہ اللہ کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور ظہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تاویل ظہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیسا کہ تو نے پہچانا۔

(تشریح) :- مصنف رحمہ اللہ نے عام کی بحث سے فراغت پا کر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہ تعریف میں افراد سے مراد مافوق الواحد ہے تاکہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متناول افراد کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ خاص، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفہ الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیوں کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقعہ کیلئے ہے یا امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، شئی، مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرآن کیونکہ لفظ قرآن حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں امام شافعیؒ نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور ابو حنیفہؒ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ يَشْرُطُ التَّامُّلُ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وَجُوهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِي التَّوَقُّفُ عَنْ اعْتِقَادِ مَعْنَى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعْنَى وَالْتَّامُّلُ لِأَجْلِ تَرْجِيهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ لِأَجْلِ الْعَمَلِ لِأَلَّا يُعْلَمَ الْقَطْعِيَّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بَعْدَهُ أَوْجِهٌ أَحَدُهَا بِصِبْغَةٍ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي سَكُونُ أَقْلِ الْجَمْعِ ثَلَاثَةً عَلَى مَآرٍ وَالثَّالِثُ بِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْإِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الطَّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَمَاعَةً بِخِلَافِ الطَّهْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَمَاعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَإِنْ كَانَ أَيَّامُ الدَّمِ فَهُوَ مَحَلُّ الْإِجْتِمَاعِ وَالْإِنْتِقَالِ بِخِلَافِ أَيَّامِ الطَّهْرِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْإِنْتِقَالِ وَإِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْإِجْتِمَاعِ فِي بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ أَوْضَحْتُ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَهَهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

(ترجمہ) :- اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرط تامل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد رائج ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطع کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تامل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرآن میں متعدد

وجہوں سے تامل کیا ہے ان میں سے ایک نلشہ کا صیغہ ہے دوسرے نقل جمع کا تین ہونا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے سوم یہ کہ لفظ قراء جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تاکہ اس پر عمل ہو سکے غور و فکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں ”لیترجیح“ ”تامل“ کیساتھ متعلق ہے اور ”للعمل“ ”شرط“ کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شراح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیوں کہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیسا کہ ہم نے سابق میں لفظ قرر میں چند طریقوں سے تامل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ نلشہ کے صیغہ میں تامل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قرر سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ نلشہ کے موجب پر بغیر کسی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو نلشہ کے موجب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گذر چکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت ”والمطلقات یتربصن بانفسہن نلشہ قرر“ میں لفظ قرر جمع ہے اور نقل جمع تین ہیں۔ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی جو تفریع کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قرر اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے قرأت انشی قرانا میں نے شی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا، اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے ”قرانعم“ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جائے بہر حال قرر کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیوں کہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ قرآن کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگرچہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم، محل اجتماع اور محل انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہوتے اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہوتے ہیں۔ بہر حال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرآن کے دونوں معنی کا تحقق ہو جاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرآن سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

وَالْعُمُومُ مَرَلَهُ أَمَى لِلْمُتَرَكِّ عِنْدَنَا فَلَا يَجُوزُ إِسْرَادُهُ مُعَيَّنَةً مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ الْمُعَيَّنَانِ مَعًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ
عَلَى النَّبِيِّ فَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَدْ أُبْرِدَ
بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ يُصَلُّونَ وَنَحْنُ نَقُولُ سَيَقُتُّ الْآيَةُ لِإِيجَابِ اقْتِدَاءِ
الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَلَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا بِأَخْذٍ مَعْنَى عَامٍ شَامِلٍ
لِلْكُلِّ وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِشَانِهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَعْتَنُونَ
بِشَانِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اعْبُدُوا أَيْضًا بِشَانِهِ وَذَلِكَ الْإِعْتِنَاءُ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى رَحْمَةً وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ دُعَاءٌ -

(ترجمہ) :- اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعی نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ درمیانی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ" میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدار واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کر جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اسے مؤمنوتم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے

استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعا ہے۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے ”اِنَّ الشَّرَّ وَالْمَلَائِكَةَ يُصَلُّونَ عَلٰی النَّبِیِّ“ اس آیت میں لفظ صلاۃ مشترک ہے کیوں کہ اگر صلاۃ اللہ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔ ہمارے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مومنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدا کرنا

واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء و شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور ملائکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء و شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ رہنا) اللہ کی طرف سے بصورتِ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے بصورتِ دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَنَحْرِیْمُ مَحَلَّ الزَّوَاجِ اِنَّكَ هَلْ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِی سَرْمَانٍ وَاحِدٍ كُلِّ مِّنَ الْمُعْیَنِیْنَ عَلٰی اَنْ یُّكُوْنَ مُرَادًا وَمَنْطَاقًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَ مَا لَا یَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ الْاَلْفَظَ لِلْمَعْنٰی بِحَیْثُ لَا یُرَادُ بِہٖ غٰیْرُہٗ فَاَعْتَبَارُ وَضْعِہٖ لِمَہْذَا الْمَعْنٰی یُوجِبُ اِسْرَادَہٗ خَاصَّةً وَیَاَعْتَبَارُ وَضْعِہٖ لَذٰلِكَ الْمَعْنٰی یُوجِبُ اِسْرَادَہٗ خَاصَّةً فَبَلَدُ مَا اَنْ یُّكُوْنَ كُلُّ مَقْلَبٍ مُّرَادًا اَوْ غٰیْرُ مُرَادٍ فَلَا یَكُوْنَ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَنْ یُّرَادَ اَحَدُ الْمُعْیَنِیْنَ عَلٰی اِنَّكَ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَكَ وَالْاٰخَرُ عَلٰی اِنَّكَ یُنَاسِبُہٗ فَبَلَدُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَہٗ یَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَا یَكُوْنَ بَيْنَہُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحِیْضِ وَالطَّهْرِ لَا یَجُوْزُ بِالْجَمَاعِ وَلَا اَلَا یَجُوْزُ اِسْرَادُ الْعُجُوْجِ مِنْ حَیْثُ هُوَ مُجْمَعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِیْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِی التَّلْوِیْحِ۔

استرجاع :- محل نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ واضح نے لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر خاص کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اُس لفظ کا اس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ یہی معنی مراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والمجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(تفسیر صیح) :- شارح نور الانوار حضرت العلامة ملا جیون نور اللہ مرقہ نے فرمایا کہ عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں اخاف و شوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے ہمارا دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے ان میں سے ہر معنی کا واضح علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اُس لفظ کو ایک وضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا وضع دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔ پس جب ایک وضع نے اُس لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے وضع نے اُس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور پہلے معنی مراد نہ ہوں گے۔ پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہر حال موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہو گیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ہاں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک

لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کیساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقتہً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقتہً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظ مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اسلئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

شُعْرَدَ كَرِّ الْمَصِّ بَعْدَ الْمَوْءُولِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمَوْءُولُ فَمَا تَرْجِعُ مِنَ الْمَشْتَرِكِ
بَعْضُ وَجُوهِهِمْ بِغَالِبِ الرَّايِ يَعْنِي أَنَّ الْمَشْتَرَكِ مَا دَامَ لَعَرَبٍ تَرْجِعُ أَحَدُ
مَعْنِيَّتِهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرِكٌ إِذَا تَرْجِعُ أَحَدُ مَعْنِيَّتَيْهِ بِتَأْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ
صَاسِرَ ذَلِكَ الْمَشْتَرَكِ يَعْنِيهِ مَوْءُولًا وَإِنَّمَا عَدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ
بِفِعْلِ التَّأْوِيلِ لِأَنَّ أَكْثَرَ بَعْدَ التَّأْوِيلِ يُضَافُ إِلَى الصِّغَةِ فَكَانَ النَّصُّ وَرَدَ بِهَذَا وَإِنَّمَا قِيدَ بِقَوْلِهِ
مِنَ الْمَشْتَرَكِ لِأَنَّ الْمَرَادَ هَهُنَا هُوَ هَذَا الْمَوْءُولُ الَّذِي بَعْدَ الْمَشْتَرَكِ وَالْأ
فَالْخَفِيُّ وَالْمُسْهِلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا شَرَّالْ خِفَافُ هَافٍ بِدَلِيلِ طَبَقِي صَاسِرَ مَوْءُولًا أَيْضًا
وَالْكُنْهِ مِنْ أَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمَرَادُ بِغَالِبِ الرَّايِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ
بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ أَوْ تَجَرُّبٍ فَلَا يَقَالُ إِنَّهُ لَا يَشْمَلُ مَا إِذَا حَصَلَ التَّأْوِيلُ
بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ شُعْرُ التَّجَرُّبِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّأْوِيلِ
فِي الصِّغَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِالتَّأْوِيلِ فِي السَّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرْءِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ
وَبِالنَّظَرِ إِلَى ثَلَاثَةٍ وَقَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى السَّبَاقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَجَلٌ لَكُمُ كَلِمَةً
الصِّغَارِ السَّرَفُ عَرِفَ أَنْشَرُ مِنَ الْجِلِّ وَفِي قَوْلِهِ أَحَلْنَا دَاوُدَ الْمَقَامَةَ عَرِفَ أَنْشَرُ
مِنَ الْخُلُوفِ -

(مترجمہ) :- پھر اس کے بعد مصنف نے موءول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ موءول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائے یعنی مشترک جب تک اُس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر رائج نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے رائج ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ موءول ہو جائے گا اور موءول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعل تاویل کے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے پس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول "من المشرک" کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل، مجمل جب ان کا خفا دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے ساز و ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجع ہونا کبھی صیغہ میں غور و فکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سابق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیساکہ ہم نے قرو میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثہ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجع ہونا سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیسۃ البصیام الرفت" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحِلَّ، حِلَّ سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجع ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائیگا۔

"وانما عد من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیلہ سے ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشرک" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفا کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"واما المراد بالغالب الرائے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

جامع نہیں ہے کیوں کہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دیدی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تاویل وغیرہ حاصل ہو، پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا رائج ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے بول کہا جائے کہ لفظ قرو سے حیض کے معنی مراد ہیں کیوں کہ قرو جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ ظہر مراد لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق و سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (باکیساتھ) قرینہ لفظیہ مقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (باکیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اس کو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال ”والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قرو“ ہے یعنی لفظ قرو جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی رائج ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثہ ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”احل لکم لیلة الصیام الرفث“ اور ”احلنا دار المقامة“ ہے کیوں کہ پہلی آیت میں ”احل“ اور دوسری آیت میں ”احلنا“ مشترک الفاظ ہیں کیوں کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں، لیکن پہلی آیت میں لفظ ”الرفث“ بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احل“ ”حل“ حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ ”دار المقامة“ بمعنی جنت جو ”احلنا“ لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احلنا“ ”ملول“ نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حل سے۔

وَحَلَمْتُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَىٰ اِحْتِمَالِ الْغُلْطِ اَمْ حَلَمْتُ الْمَوَّوْلَ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِي تَاْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهُ غَلَطَ وَيَكُونُ الصَّوَابُ فِي الْخِطَابِ الْاٰخِرِ وَالْخَاصِلُ اَنَّهُ ظَنِّي وَرَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِي فِي الْعِلْمِ فَلَا يُكْفَرُ بِجَاحِدَةٍ۔

(مترجمہ) :- اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول غلطی سے قطعاً نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیوں کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول غلطی ہوتا ہے قطعاً نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ .

جمیل احمد غفری عنہ

خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند
۲۸ جمادی الثانی یوم دو شنبہ ۱۴۰۹ھ

نُورُ الْاِخْبَارِ

شرح اُردو

نُورُ الْاِخْبَارِ

تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر دوی ساذ حدیث و تفسیر العلوم دیوبند

جلد — دوم

مکتبہ اہل

مدیر کتب خانہ - آرام باغ - کراچی

فتاویٰ الاختصار شرح نور الانوار

تالیف: مولانا جمیل احمد سکسکڑوی سادار العلوم دیوبند (دفت)

تیار ہویں صدی ہجری کے ایک تبحر عالم فقیہ دوراں اور مفسر ملت ملا جیون نے "منار" کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے حواصل بتائے ہیں اور جزئیات و فروغیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درس گاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکسکڑوی نے اپنی گونا گوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اخلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیسا تھوڑا کر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا صاحب نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی فوق، تفہیم کا انداز، بڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔



فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۰۸	انی کا بیان		ظاہر و نص کی تعریف اور ان کا حکم
	اسمائے ظروف مع، قبل، بعد، عند،	۵	مفسر و محکم کی تعریف اور ان کا حکم
۳۱۲	غیر، سوی کا بیان -	۱۰	خفی کی تعریف اور حکم
۳۲۰	حرف شرط 'ان' کا بیان	۲۹	مشکل کی تعریف اور حکم
۳۲۲	حرف شرط 'اذا' کا بیان	۳۵	مجل کی تعریف اور حکم
۳۳۰	کیف کا بیان	۴۰	متشابه کی تعریف اور حکم
۳۳۷	کم کا بیان	۴۷	حقیقت و مجاز
۳۳۸	حیث اور 'این' کا بیان	۵۵	علاقہ مجاز
۳۴۱	جمع مذکر کی علامت کا بیان	۱۰۹	ترک حقیقت کے مواقع
۳۴۴	صریح، کنایہ اور ان کے حکم کا بیان	۱۵۷	حروف معانی کا بیان
۳۵۰	کنایات الطلاق کا بیان	۱۷۸	حرف عطف (اور) کا بیان
۳۶۰	عبارت النص	۱۸۰	فار کا بیان
۳۶۳	اشارۃ النص	۲۰۵	ثم کا بیان
۳۷۰	دلالت النص	۲۱۳	بل کا بیان
۳۸۱	اقتضاء النص	۲۲۳	لکن کا بیان
۳۹۷	وجہ فاسدہ کا بیان	۲۲۷	او کا بیان
	احکام مشروعہ میں سے عزیمت	۲۳۱	حتی کا بیان
۴۴۹	اور اس کے اقسام کا بیان -	۲۶۹	حرف جر (باو) کا بیان
۴۶۳	خصت کے اقسام کا بیان	۲۸۰	علی کا بیان
۴۸۲	احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۲۹۶	من کا بیان
۴۸۶	عقوبات کے اسباب کا بیان	۳۰۱	الی کا بیان
		۳۰۳	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاِسْمُ لِكَلَامِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ
لِلسَّامِعِ بِصِيغَةٍ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ التَّامِلِ كَمَا فِي مُقَابَلَاتِهَا وَلَا يَزِيدُ
عَلَى الصِّيغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ الشُّوْقِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هَذَا كَلِمَةً مِنْ
قَوْلِهِ بِصِيغَةٍ لَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي إِسْرَافٍ يَدِ لَفْظِ
الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللَّغَوِيُّ
فَلَا يَرَدُّ أَنَّ هَذَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی
مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ ان کے مقابلات
میں محتاج ہے اور صیغہ پر شوق وغیرہ کی زیادتی نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ نص میں کی جاتی ہے پس یہ ساری چیزیں
مصنف کے قول "بصیغہ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو، اور
لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جس کا تعلق
چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے، اور مصنف کے قول "ما ظہر"
میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ "تعریف" "تعریف الشیء بنفسہ" ہے۔
تشریح :- الحمد للہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص، عام، مشترک، ممول کو
پوری شرح و بسط کیساتھ جلد اول میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا
بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم "ظاہر" ہے، اور ظاہر اس کلام کا نام ہے
جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے
سامنے ظاہر ہو جائے اور "سامع" مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکل، مجمل میں

طلب وائل کا محتاج ہوتا ہے لیکن بشرط یہ ہیکہ سامع اہل زبان ہو اور صیغہ پر سق و غیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیسا کہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام، مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا ہے بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنف کے قول "بصیغہ" سے خارج ہو گئیں۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا جو بھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔ اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعین، معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

"والمراد من الظہور فی قولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف اشیٰ بنفسہ ہے یعنی جو معرّف (بفتح الراء) ہے وہی معرّف (بکسر الراء) ہے حالانکہ تعریف اشیٰ بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف اشیٰ بنفسہ باطل اسلئے ہیکہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہذا تعریف اشیٰ بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف اشیٰ بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف اشیٰ علی نفسہ" کو یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرّف (بفتح الراء) کا سمجھنا معرّف (بکسر الراء) پر موقوف ہونا ہے اور یہاں معرّف (بفتح الراء) بھی ظاہر ہے اور معرّف (بکسر الراء) میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہونا اور اس کا نام دور ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف اشیٰ بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف اشیٰ بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ معرّف (بفتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے اور معرّف (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اس مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرّف (بفتح الراء) اور معرّف (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریف اشیٰ بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِاللَّهِ ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ
الْحُدُودِ وَالْكَفَارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ إِحْتِمَالٌ غَيْرُ
نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يَعْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور ظاہر کا حکم یہ ہیکہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے
عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا
جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔
تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس
جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور
یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس
سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا
جاتا۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر، مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل
سے پیدا نہیں ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا اشْرَدَادٌ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ
يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَأَلَ ذَلِكَ النِّظَمَ
لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَا بِمَجْرَدِ فَهْمٍ مِنَ الصِّيغَةِ وَالْمَشْهُورُ فِي بَيَانِ الْقَوْمِ أَنَّ النَّصَّ
يَشْتَرِطُ السُّوقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السُّوقِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مَبَايِنَةٌ فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي
الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي مَجْعِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ سَرَأَيْتُ فَلَا تَأْخِذْ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا
فِي السَّرْوِيَّةِ ظَاهِرًا فِي مَجْعِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذَكَرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعَمُّ مِنْ
أَنْ يَشْتَرِطَ فِيهِ السُّوقُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يَشْتَرِطُ فِيهِ السُّوقُ الْبَتَّةَ وَهَكَذَا أَحَالَ كُلِّي
قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكِمِ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَوَّلِي مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْأَدْنَى
فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا.

ترجمہ :- اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے

توضیح معنی کے سبب ہونکہ نفس صیغہ کے سبب یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے ”جاردی القوم“ تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا ”رأیت فلاناً حین جاردی القوم“ تو یہ کلام رویت میں نص اور محی قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔ لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سَوَق شرط ہو یا نہ ہو البتہ نص میں سَوَق شرط ہے۔ یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم۔ اسلئے کہ ان اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عیوم و خصوص مطلق ہوگا۔

تشریح :- تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اس کلام کو اس معنی مفہوم کیلئے لایا ہے نفس صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور ہے کہ ظاہر اور نص کے درمیان تباہی کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب ”جاردی القوم“ کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں واقع ہوگا۔ کیونکہ اس کلام سے متکلم کا مقصود فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویت فلاں کو بیان کرنے کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔ بہر حال جب نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت واقع ہوگی۔ مگر عامہ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ

اس میں سَوَق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اس میں سَوَق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل و تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اسی طرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اسلئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَّحَ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ هُوَ فِي حَيْثُ الْمَجَازِ أَمْ حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّتِي وَضَّحَ مِنْهَا مَعَ إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهَذَا التَّأْوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضَمَرٍ التَّخْصِصُ بِأَنْ يَكُونُ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضَمَرٍ غَيْرِهِ بِأَنْ يَكُونُ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ يَقَعُ عَلَى إِحْتِمَالِ تَأْوِيلٍ أَوْ تَخْصِصٍ كَمَا ذَكَرْهُ غَيْرُهُ وَلَكِنَّا إِحْتَمَلْنَا هَذَا الْإِحْتِمَالَ النَّصَّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِي هُوَ دُونَهُ أَوَّلِيٌّ بِأَنْ يَحْتَمِلَهُ وَلَكِنْ مِثْلُ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ .

ترجمہ :- اور اس نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہوا اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص، حقیقت ہو، مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس "علیٰ احتمال تاویل او تخصیص" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ لکے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

”وہذا التاویل قد یکون الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اس میں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ سطور میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنف منار کو یوں کہنا چاہیے تھا ”علی احتمال تاویل او تخصیص“ جیسا کہ دوسرے حضرات علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل، تخصیص کو شامل ہے تو تن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہو گا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسب سابق قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَأَمَّا الْمُسْتَرَفَّ فَمَا إِنْ رَدَّادٌ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ
وَالْتَّخْصِصِ سَوَاءً إِنْ قُطِعَ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالُ بِبَيِّنَاتٍ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَارَكَ أَنْ كَانَ مُجْمَلًا
فَلِحَقِّقَ بَيِّنَاتٍ قَاطِعَةً بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ يَقُولُهُ فَصَاحِبُ مُفَسِّرٍ أَوْ بِإِزَادَةِ
اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً مَرَاتِدَةً يَنْسُدُّ بِهَا بَابَ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ كَمَا سَيَأْتِي.

ترجمہ :- اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کی ساتھ تاویل اور

تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ وہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص او تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

تشریح :- مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت کر دی گئی ہو یا قول سے وضاحت کر دی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ عَلَىٰ اِحْتِمَالِ النُّسخِ اَمْ حُكْمُ الْمَفْسَرِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ
مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ يَّصِيرَ مَنْسُوخًا وَهَذَا اِنِّي نَزَمْتُ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيمَا
بَعْدَهُ فَكُلُّ الْقُرْآنِ مُحْكَمٌ لَا يَحْتَمِلُ النُّسخَ .

ترجمہ :- اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے، اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قرآن حکم ہو گیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح :- مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے یعنی مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن حکم اور ناقابل نسخ ہو گیا۔ کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اسلئے آپ کی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث سے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن کا امکان ہے اور نہ بیانِ حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کے منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ إِحْتِمَالِ النَّسخِ وَالتَّبْدِيلِ نَعْدِيَهُ عَنْ هَهُنَا بِتَضَمُّنٍ مَعْنَى الْإِمْتِنَاعِ أَيْ أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ حَالُ كَوْنِهِ مُمْتَنِعًا عَنْ إِحْتِمَالِ النَّسخِ وَالتَّبْدِيلِ سَوَاءً كَانَ انْقِطَاعُ إِحْتِمَالِ النَّسخِ لِمَعْنَى فِي ذَاتِهِ كَأَيَاتِ التَّوْحِيدِ وَبِئْسَ مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ أَوْ بِوَفَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِئْسَ مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَلَكِنْ يَكُونُ فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظُ إِشْرَادٍ كَمَا ذُكِرَ فِيمَا سَبَقَ بَيِّنَةً عَلَى أَنَّ الْمُحْكَمَ مَا إِشْرَادُهُ وَضُوحًا عَلَى الْمُعْتَمَرِ يَشْتَعِلُ وَإِنَّمَا إِشْرَادُهُ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَهُوَ عَدَمُ إِحْتِمَالِ النَّسخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسِّرِ.

ترجمہ :- اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو (اور) نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ یہاں احکام کو عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔ احتمال نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ اسکو محکم عینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے محکم کی تعریف میں لفظ ”ازداد“ ذکر نہیں کیا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدم احتمال نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہو گئے۔

تشریح :- محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ احکام کا صلد عن نہیں آتا ہے۔ ہاں احکام اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہو سکتا ہے یعنی عن کا صلد ذکر کیا جاسکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا اور محکم کی تعریف یہ ہوگی ”محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمال نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) یہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفات باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہذا ان پر دلالت کرنا والا کلام اس ذاتی معنی کی وجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا (۲) یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسولؐ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن ہے اور نہ حدیث حدیث۔ یعنی آپ کی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونے کا امکان ہے اور نہ آپ کے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم غیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار طاجیونؒ نے فرمایا کہ مصنف منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح وغیرہ دو ستر حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں "فما ازاد وضوحاً علی الظاہر" کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں "فما ازاد وضوحاً علی النص" کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر "ازداد" کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ۔ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُ الْجُزْءِ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِمَالٍ لَا اِحْتِمَالُ التَّوَابِلِ وَالتَّخْصِصِ وَلَا اِحْتِمَالُ النِّسْخِ فَهُوَ الْقَطْعِيَّاتُ فِي اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ -

ترجمہ :- ۱۔ اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو پس محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکل ہے۔
تشریح :- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر نص، مفسر اگرچہ مفید یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ امْتِلَئَةٍ كُلِّ هُوَ لَا فِقَالَ كَقَوْلِهِ نَعَمْ وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا هَذَا

مِثَالُ الظَّاهِرِ النَّصِّ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ فِي حَوَالِ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا نَصٌّ فِي بَيَانِ
التَّفَرُّقِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبَا حَتَّى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ
فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فَسَرَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَأَحَلَّ اللَّهُ
الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ كُنْتُمْ مَاطَابَ لَكُمْ
مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَّةِ دِلَالَةٌ
سَبْقُ الْكَلَامِ لَهَا كَمَا سَيَأْتِي -

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری
تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرم الربوا" یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے
حرام ہونے کے حق میں ظاہر ہے، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کفار
ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتیٰ کہ انھوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا "انما
البيع مثل الربوا" پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو
حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول "فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع" ہے، کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے
کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے -

تشریح :- صاحب نورالانوار ملاحظہ فرمائیے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر نص، مفسر محکم کی تعریفات اور
ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرم
الربوا" اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے (ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس
آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اسلئے یہ آیت بیع کی حلت
اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے
لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی یہ بات کہ آپ کو یہ
کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا
عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ
تشبیہ دی اور کہا "انما البيع مثل الربوا" (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے
جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع، ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام
کیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے -
شارح نورالانوار ملاحظہ فرمائیے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے ”فانکھو اما طاب لکم من النساء مشنی وثلث و رابع“ کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے، اسلئے کہ ”فانکھو“ صیغہ امر و وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کہلے لہذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مشنی وثلث و رابع کے قرینہ سے بیانِ عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے، اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر و وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں ”بیعوا سوا و بسوا“ آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سوا و بسوا کی قید کیساتھ مقید ہے اسلئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے، پس اسطرچ آیت ”فانکھو“ میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ آیت ”فانکھو اما طاب الایہ“ نکاح مباح ہونیکے سلسلہ میں ظاہر اور بیانِ عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ مِثَالُ الْمُفَسِّرِ فَإِنْ قَوْلُهُ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِي سَجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِي تَعْظِيمِ آدَمَ ؑ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ أَيْ سَجُودَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوصًا بَعْضُ وَيَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ بِأَنْ يَسْجُدَ وَامْتَفِرَّ قَيْنَ أَوْ مُجْتَمِعِينَ فَانْقِطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَاحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَارَ مُفَسَّرًا.

ترجمہ :- اور باری تعالیٰ کا قول ”فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ”فسجد“ سجد ملائکہ کے بارے میں ظاہر ہے (اور) آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجد کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص ابعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”کلہم“ سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”اجمعون“ سے منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا۔

تشریح :- صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت ”فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ ”فسجد“ ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجد ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ ”فسجد الملائکۃ“ میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو، لہذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص بعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھنا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔ بہر حال اس کلام میں یعنی فسجد الملائکہ میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکہ" کے بعد لفظ "کلہم" زیادہ کر دیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ "اجمعون" زیادہ کر دیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلہم" اور "اجمعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہو گیا تو یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَلَا يُعْلَمُ إِنَّهُ يَبْقَىٰ اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِينَ اَوْ مُتَصَفِّقِينَ لِأَنَّهُ لَا يَصُحُّ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَا أَنَا لَا نَدْعِي أَنَّهُ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا الْأَيْقَالُ إِنَّهُ اسْتَشْنَىٰ فِيهِ قَلِيلٌ يَصِيرُ مُفَسَّرًا لِأَنَّهُ اسْتَشْنَاءُ لَيْسَ مِنْ قِبَلِ التَّخْصِصِ وَلَا مُضَرًّا لَكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَا أَنَّهُ اسْتَشْنَاءُ مُنْقَطِعٌ أَوْ مُبْتَنِي عَلَى التَّغْلِيبِ وَكَذَا الْأَيْقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَبْتَغِي أَنْ يَكُونَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ أَصْلُ هَذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلنَّسْخِ وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ هَذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضٍ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا يَصِيرُ فِيهِ وَلِهَذَا قَالَ فِي التَّوَضُّعِ أَنَّ الْأَوَّلَىٰ فِي مِثَالِ الْمَفْسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَنَادَوْا الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْقَصَصِ -

ترجمہ: اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔ اس لئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ ہیکہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی۔ اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کا قول ”تألفوا المشركين كافة“ ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول ”فسجد الملائکۃ“ کے کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرما رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مثال مذکور کے باری میں یہ کہنا کہ لفظ ”اجمعون“ سے تاویل کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ ”اجمعون“ زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا، یہ احتمال نہ لفظ ”اجمعون“ سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ ”کلہم“ سے، اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے اسلئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صف بنا کر سجدہ کیا ہو پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدم موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضرت نہ ہوگا۔ اور جب یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان کیلئے مضرت نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوگا جس مقصد کیلئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدم، اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی ”فسجد الملائکۃ الاۃ“ تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضرت نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ کلام ”فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کر لیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہے کہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہذا کلام مذکور

”فجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا، اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

”علائقہ“ سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”الا ابلیس“ استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل التردد فرمایا کہ ”الا ابلیس“ کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلاً تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشو و نما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افراد ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابون میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کی وجہ سے ماں پر بھی ”اب“ کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے ”ابون“ کہا جانے لگا۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے۔ بہر حال ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افراد ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقتاً داخل نہ ہوگا، اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص مستثنیٰ، مخصوص منہ مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل ہو۔ بہر حال جب ”الا ابلیس“ (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اس کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”فجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اس کو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے، اور محکم کی مثال اسلئے ہے کہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے سجود ملائکہ اور غیر سجود ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو

کلام، نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدمؑ کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر دیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روک دیں، لیکن جب ملائکہ نے آدمؑ کو سجدہ کر لیا تو اب یہ کلام خبر ہو گیا اور عارضی خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرنا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جس میں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار طاجونؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہو گیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول ”قَاتِلُوا الْمُشْکِیْنَ کَاْفَہً“ ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف ”فَسِجِّدُوا لِلْمَلٰٓئِکَہِ“ کے کہ یہ قول اخبار و قصص کے قبیل سے ہے۔ اور ”قَاتِلُوا الْمُشْکِیْنَ کَاْفَہً“ مفسر اسطورہ پر ہوگا کہ ”الْمُشْکِیْنَ“ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کر نیک حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کر نیک حکم ہو لیکن جب ”کَاْفَہً“ کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہو گیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کر نیک حکم ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کر نیک حکم شرعی محکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مِّثَالُ الْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ إِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعُقَايِدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ هَهُنَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوَّلَى فِي مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْجِهَادُ مَاضٍ الْيَوْمَ الْقِيَمَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِإِمَّا فِيهِ مِنْ تَوْفِيقٍ أَوْ تَأْيِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا.

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کا قول ”ان اللہ بکل شئی علیم“ محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

میں نص ہے لہذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید و صفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”الجہاد ما ضی الی یوم القیمۃ“ ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”ان اللہ بکل شیء علیم“ ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید و صفات باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام معنی ”ان اللہ بکل شیء علیم“ محکم ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری ”ان اللہ بکل شیء علیم“ چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرع کے قبیل سے ہو اس لئے صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”الجہاد ما ضی الی یوم القیمۃ“ کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت الی یوم القیمۃ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہو نہیگا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا مصنف کی عبارت ”من توقیت و تابید“ میں ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے۔

وَيُظْهِرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِإِصْبَاحِ الْأَدْنَى مَتْرُوكًا بِالْأَعْلَى بِغَيْرِ لَاحِظٍ لَّا يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ
بَيْنَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّاهِرِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَرَأْسُهَا يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ
عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلَى دُونَ الْأَدْنَى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ
بِالنَّصِّ إِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَالْمَقْسَرِ يُعْمَلُ بِالْمَقْسَرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ
بِالْمُحْكَمِ وَلَكِنَّ هَذَا التَّعَارُضُ مِنْ أَسْمَاءِ التَّعَارُضِ الصُّوَرِيِّ لَا الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ
الْحَقِيقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيدَ لِأَحَدِهِمَا وَلَهُمَا لَيْسَ كَذَلِكَ.

ترجمہ :- اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہو جائے۔
یعنی ان چاروں کے درمیان ظہیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں البتہ

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض، صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو جہتوں کے درمیان برابر ہواں میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح ب۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور اقویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے، اور محکم، مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارح نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورتہ تعارض ہے نہ کہ حقیقتہ۔ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری سے مراد یہ ہیکہ اثبات و نفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں جہتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کیواسطے ضروری ہے کہ ایسی دو جہتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر و سراسر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص، مفسر سے ادنیٰ ہے، اور مفسر، محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں جہتوں میں ایک جہت دوسری جہت سے ادنیٰ ہے تو دو جہتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتی ہیں، اور جب دو جہتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔

وَمَثَلُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاجْعَلْ لَكُمْ مَوَاسِرَءَ ذَلِكُمْ أَوْ تَسْتَبْغُوا بِأَمْرِ الْكَلِمِ
مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَاتَّبِعُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا فَإِنْ الْأَوَّلُ ظَاهِرٌ
فِي جَمِيعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرِ عَلَى الْأَمْرِ بَعْدَ فَيَسْتَبْغِي أَنْ تَحِلَّ السَّرَائِدُ عَلَيْهَا

وَالثَّانِي نَصٌّ فِي أَنَّ لَا يَجُوزُ التَّعْدِي عَنِ الْأَمْرِ بَعْدَ لِأَنَّ سَبْقَ لِأَجَلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ
بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَتَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِي حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَ
الثَّانِي ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ لِأَنَّ سَأَلَتْ عَنْ ذِكْرِ الْمُطْلَقِ عِنْدَ فَتَعَارَضِ
بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ .

ترجمہ :- نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول " فانكوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع " کیساتھ باری تعالیٰ کا قول " احل لكم ما وراء ذلكم ان يتبعوا ما اولكم " ہے اسلئے کہ قول اول چار پر حصر کئے بغیر تمام محلات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہیکہ چار پر زائد عورت حلال ہوا اور قول ثانی اس بار میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہذا دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے مطلق ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) " احل لكم ما وراء ذلكم ان يتبعوا ما اولكم " حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الہند)۔ (۲) فانكوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع " جو عورتیں تم کو بھلی لگیں ان سے نکاح کرو دو، دو سے تین تین سے چار، چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی " احل لكم ما وراء ذلكم " چار عورتوں پر توقف کئے بغیر تمام محلات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لہذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہیکہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد رباع (چار) ہے، لہذا نص قرآن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں لفظ " مثنى وثلث وربع " فانكوا ما طاب لكم سے حال واقع ہے اور حال، ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود ہوتی ہے، شئی مقید مقصود نہیں ہوتی لہذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیان عدد کیلئے نص ہوئی۔ بہر حال جب پہلی آیت تمام محلات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور

دوسری آیت چار غورتوں سے ناند کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ رائج ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے رائج ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار غورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی ”احل لکم الایۃ“ مہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت مہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہذا یہ آیت بھی اشتراط مہر کے سلسلہ میں نص ہوگی اور دوسری آیت یعنی ”فانکحوا مطاب لکم الایۃ“ مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ دوسری آیت مہر کے سلسلہ میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ مہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ مہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت مہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت (احل لکم) رائج ہوگی اور نکاح میں مال یعنی مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسِّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قُبِلَتْ كُلُّ صَلَوةٍ فَإِنَّ الْأَوَّلَ تَصَرُّفٌ تَضَمُّنِي الْوُضُوءَ الْجَدِيدَ لِكُلِّ صَلَوةٍ أَدَاءً كَانَ أَوْ قَضَاءً قَرْضًا كَانَ أَوْ نَفْلًا لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتَوَضَّأُ بِهٖ مَاشَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسِّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لَوْ جَدَّ أَنْ لَفْظُ الْوَقْتِ فِيهِ صَوْرَتَانِ فَأَذَانُ تَعَارُضٍ بَيْنَهُمَا يَبْصُرُ التَّرْجِيحَ الْمُفَسِّرُ فَيَكْفِي الْوُضُوءَ الْوَاحِدَ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَوةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَا يُؤَيِّدُ بِهَذَا أَفْعَلَ بِالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ :- اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”المستحاضة تتوضأ لكل صلاة“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة“ ہے اسلئے کہ حدیث اول نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضاء۔ فرض ہو یا نفل۔ لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے ادا کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر ہے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں صریح طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعی چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے

حدیث اول ہی پر عمل کیا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقعہ ہونا ہے (۱) "استحاضۃ متوضاً لكل صلوۃ" مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے (۲) "استحاضۃ متوضاً لوقت کل صلوۃ" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ ادا ہو خواہ قضا ہو فرض ہو خواہ نفل ہو۔ لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ "لکل" کا "لام" وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو جی کہ مستحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں ادا کرے جیسے "آتیک لصلوۃ الظہر" میں "لام" وقت کے معنی میں ہے یعنی "آتیک وقت صلوۃ الظہر" میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ "لام" حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں ہے اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مضاف یعنی لفظ وقت مقرر مانا جائے اور تقدیری عبارت یہ ہو "لوقت کل صلوۃ" بہر حال یہ حدیث مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث "استحاضۃ متوضاً لوقت کل صلوۃ" مفسر ہے اسمیں وقت کا لفظ چونکہ صریحی طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا بہر حال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انھوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور مستحاضہ عورت کو واسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمَثَلُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ نَعَمْ وَاشْهَدُ وَأَدْوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ مَعَ قَوْلِهِ نَعَمْ
وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفَسِّرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ مُحَدِّثٍ فِي
الْقَدَفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لَا تَهْمَا صَارَ عَدْلًا لَكِنْ جُنُبًا وَالثَّانِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا
لِوُجُودِ الثَّابِتِ فِيهِ صَرِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُعْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هَكَذَا فِي كِتَابِ الْأَصُولِ
وَمَا قِيلَ إِنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ مَثَلُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّبَعِ -

ترجمہ :- اور حکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال باری تعالیٰ کے قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" اور باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لهم شہادۃ ابدًا" میں تعارض کا واقعہ ہونا ہے اسلئے کہ قول اول مفسر ہے

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہو چکے ہیں اور قول ثانی حکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تائبہ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو حکم پر عمل کیا جائیگا، ایسا ہی اصول گئی کتابوں میں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ قبیح اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) ”ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء“ تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہو گیا کہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدودین فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی، پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت ”ولا تقبلوا الہم الایۃ“ محکم ہے، یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے، کیونکہ اس آیت میں لفظ ”ابداء“ جو تائید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحتہً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دلالت ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کی وجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

نوٹ :- محشی نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کے جاری ہیں۔

پہلا اعتراض توبہ ہو گیا پہلی آیت یعنی ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسر وہ ہے جو نسخ کے علاوہ سولے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور باری تعالیٰ کا قول ”واشہدوا ذوی عدل منکم“ بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ”اشہدوا“ امر کا صیغہ ہے، اور امر

وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی، اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی، کیونکہ عادل غلام بھی ہو سکتا ہے اور نابینا بھی، حالانکہ یہاں آیت میں دونوں بالاجماع مراد نہیں ہیں۔ پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہتا ہے بلکہ صرف قبول شہادت کے اعتبار سے مفسر کہتا ہے اور ”مذکورہ احتمالات“ قبول شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مضمر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں ”ذوی عدل منکم“ کے افراد کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت ”اشہدوا ذوی عدل منکم“ کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت ”ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء“ کا حکم ادا کے وقت عدم قبول شہادت ہے، اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محمد و ذی القنفذ اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتیٰ کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کرے تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہ بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہر حال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبول شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محمد و ذی القنفذ کے قبول شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری آیت عدم قبول شہادت پر بطریق عبارت دلالت کرے گی لہذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس آیت میں تعارض حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارض ضروری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارض حقیقی اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تعارض ضروری موجود ہے لہذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تُعَيَّنَ الْمُصَدِّقُ مَثَلًا لِّتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسِّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفُتُوحِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ
التَّفَرُّعِ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّهُ إِذَا شَرَّحَ امْرَأَةً إِلَى شَهْرٍ أَنْتَ مُنْعَدٌّ يَوْمَئِذٍ أَنْ تَقُولَ
شَرَّحَ نَصْرِي الْبِكَاحَ لَكِنَّهُ بِحَمَلِ تَأْوِيلِ أَنْ يَكُونَ نِكَاحًا إِلَى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُنْعَدٌّ

قَوْلُهُ إِلَى شَهْرٍ مُّفْتَسِرٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى الْأَيْحْتِمَالُ الْأَكْوَنُ مُنْعَةً فَيَحْتَمِلُ عَلَى الْمُنْعَةِ وَلَكِنْ لَا يَخْلُو هَذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى شَهْرٍ مُّتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزَوُّجٌ وَلَيْسَ كَلَامًا مُّسْتَقْلَلًا بِنَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ مُفْتَسِرًا يَصْلَحُ مُعَارِضًا لَهُ فَكَانَتْ أَسْرَادُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُنْعَةً فَرُجِحَتْ الْمُنْعَةُ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریع کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جس میں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کر لے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہے کہ اس کا قول "تزوج" نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہذا (اس صورت میں) یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الیٰ شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الیٰ شہر" اس کے قول "تزوج" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہو کر "تزوج" کے معارض ہو سکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ رائج ہے۔

تشریح :- سابق میں فاضل مصنف نے فرمایا تھا کہ ظاہر نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنف نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منع کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کی طرح فاسد ہوتا ہے لہذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہر حال شوہر کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الیٰ شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارے میں مفسر ہو گیا یعنی اب اس میں صرف نکاح موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا، اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اسلئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہے کہ مرد کے قول "تزوجت" الیٰ شہر میں "الیٰ شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجت" کا متعلق ہے گویا "تزوجت" الیٰ شہر پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہر حال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں "الی شہر" مفسر، "تزوجت" (نص) کے معارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارح نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہے کہ یہ کلام "تزوجت الی شہر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متعہ بھی ہو سکتا ہے مگر "الی شہر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

نوٹ :- نکاح موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاح موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "اَتَمَتُّ بِكَ اِلٰی شَہْرِ بَالْف" اور نکاح موقت یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدت معینہ تک کیلئے نکاح منع کیا جائے۔ مثلاً یہ کہے "تزوجت الی شہر" یا "نکحت الی شہر"۔

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۱۱۱ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالک کے، صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ اب تک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمت متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کیا آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور جواز متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی رجوع فرما چکے تو حرمت متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال یوم او طاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر چوتھے دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

غلطی کی ہے یا سہو ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالک نے اپنی موطاء میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الابلیہ من خبیر“ (یعنی سشرح ہدایہ) اور حضرت امام مالک کی عادت ہمیکہ وہ اپنی موطاء میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوئی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطاء میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک بھی حرمت متعہ کے قائل ہیں۔

جمیل احمد

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ شَرَعٌ فِي مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ لَا يَنْتَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي أَنَّ الْخَفِيَّ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصَّيْغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشُورَ الصَّيْغَةِ لَكَانَ فِيخَفَاءُ نَزَائِلًا وَيُسَمَّى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ لِدَلِّهِ فِيهِ أَذْنٌ ظَهْرٌ فَإِنَّ كَلَامًا مِنْهُ لَأَدْخُلَ فِي الْخَفَاءِ تَرْتِيبُ الْأَصْلِ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَذْنٌ ظَهْرٌ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ أَذْنٌ فِيخَفَاءُ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يَنْتَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بِنُوعٍ جَنَلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ لِبَاسٍ فِي هَيَاةٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ مُسَامَحَةً وَالْأَظْهَرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصَّيْغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ الْحُلُوفِ وَأَنَّ قَوْلَهُ لَا يَنْتَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَبْلَهُ إِخْتِرَافٌ يَبْلُغُ بَيَانًا لِلْوَقْعِ وَتَأْكِيدًا لِلْخَفَاءِ .

ترجمہ :- پھر اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنف نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہو سکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اس لیے کہ اگر خفا کا منشاء صیغہ ہو تو اس میں خفا زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ تمام اقسام خفا میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصل اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں، پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو ضرور کی ہے کہ

خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہو اور اسی طرح باقی اقسام میں قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے حیلہ

عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول ”عارض غیر الصیغۃ“ میں مسامحت ہے، اور اظہر یہ ہیکہ مصنف ”عارض من غیر الصیغۃ“ کہتے۔ جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول ”لائال الا بالطلب“ قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقعہ اور تاکید خفا کیلئے ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے مقابل خفا کی چار قسموں کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفا نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفا پیدا ہوا ہو، اور دلیل اس کی یہ ہیکہ اگر خفا کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفا پیدا ہوا ہو، اور لفظ کے مدلول ہی میں خفا ہو تو اس میں خفا، زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور محمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفا، زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور محمل ہوگا تو یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفا کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جس طرح ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسی طرح سب کم درجہ کا خفا خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفا ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفا، وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہو گیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے عارض کی وجہ سے خفا ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی نسبت زیادہ خفا ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے

جیسے ایک شخص اپنا لباس اور مہیت تبدیل کئے بغیر چلے، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول "عارض غیر الصیغہ" میں "غیر صیغہ" کو "عارض" کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور چوک ہے اس طور پر کہ "عارض غیر الصیغہ" کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء، صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیسا کہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنف "عارض غیر الصیغہ" فرماتے جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہو جاتا۔ لیکن مصنف کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول "لا ینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَعْرِيَةٍ أَوْ نَقْصَانٍ فِيهِ ظَهَرَ الْمَرَادُ بِهِ
أَنِّي حُكْمُ الْخَفِ فِيهِ وَهُوَ التَّطَلُّبُ الْأَوَّلُ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِأَجْلِ
زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نَقْصَانِهِ فِيهِ فَجِئْنَا بِظَهْرِ الْمَرَادِ فِي حُكْمِ
فِي الزِّيَادَةِ عَلَى أَحْسَبِ مَا يُحْكَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النَقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ :- اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی یعنی نفی کا حکم اس میں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہے ہیکہ اس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اس میں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔

تشریح :- خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے، اور یہ غور و فکر کرنا پہلی طلب ہے، اور غور و فکر اسلئے کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب پوشیدہ ہے آیا اسلئے ہیکہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں الحاصل اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا جیسا کہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں۔

كَأَيِّ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّارِ النَّبَاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وَجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّارِ وَالنَّبَاشِ لِأَنَّهُمَا
إِخْتِصَابٌ بِاسْمِ آخَرٍ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَتَمَثَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ إِخْتِصَاصَ
الطَّارِ بِاسْمِ آخَرٍ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ اخْتِصَابُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ وَمُخَرَّبٍ
خَفِيَّةٍ وَهُوَ يُسَرَّقُ مِمَّنْ هُوَ يُقْطَعُ قَاصِدٌ لِيَحْفَظَ الْمَالُ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَقَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ
وَإِخْتِصَاصُ النَّبَاشِ بِهِ لِأَجْلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يُسَرَّقُ مِنَ الْمَوْلَى الَّذِي هُوَ
غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ
وَلَمْ نَعُدَّ إِلَى النَّبَاشِ لِأَجْلِ النِّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْعَبْرُ فِي نَيْتِ مُقْتَلٍ قِيلَ لَا يُقْطَعُ
النَّبَاشُ لِمَا ذُكِرْنَا وَقِيلَ يُقْطَعُ لَوْجُودِ الْعَبْرِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهَذَا
كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَالشَّافِعِيُّ يُقْطَعُ النَّبَاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِمْ نَبَشٌ
قُطِعْنَا فَلْنَاهُ مُحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعٌ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَاشُ
بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ -

ترجمہ :- جیسے آیت سرقہ، جیب کترے اور کفن جو رکے بار میں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول
"السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" ظاہر کے بار میں ظاہر ہے اور جیب
کترے اور کفن جو رکے بار میں خفی ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے
نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرا نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے
معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محرم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترے
ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال جو رکے کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے (اور) اپنے مال کی
حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن جو رکے کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہیکہ اس میں سرقہ کے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں پس ہم نے دلالت النص سے قطعید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالابند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چور کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپ سے مروی ہے کہ مخفی پر قطع نہیں ہے، اور مدینہ والوں کی زبان میں مخفی کفن چور

کہتے ہیں۔
تشریح :- سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کے ذریعہ معلوم کیا جائے کہ اس کا خفا ظاہر کی نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہیکہ حق جل مجدہ نے چور کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقة فاقطعوا یدیهما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ دیا یاں کاٹ دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کاٹا جانا بغیر تامل اور غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور و فکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام (السارق والسارقة الآية) چور کے قطعید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہیکہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر جیب کترے اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیے بہر حال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور و فکر کیا۔ غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی نسبت طرار کے معنی زائد ہیں۔ کیوں کہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لینا جو

مال محترم ہو یعنی مقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب اگرچہ مال مقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کر لیا درافعالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہر حال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طر کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد ان مردوں کا مال رکھن چور کی کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نباش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طرار (حبیب کترے) کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سارق کے معنی سے ناقص ہیں پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کر دیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب اولیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کا یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطع ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی، اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں نالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری کر لیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نباش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارت قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کر سکتا ہے لہذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر سے کفن چور کی کرنا مال محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مال محفوظ کو لیا گیا تو نباش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے، اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نباش پر سارق کا حکم یعنی قطع ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

”وہذا کلمہ عندنا“ سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبر تالابند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالانہ لگایا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے ”من نبش قطعناه“ جس نے کفن چور کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح مؤطا میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا ”یقطع سارق امواتنا کسارق احيائنا“ ہمارے مردوں کی چور کی کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چور کر نیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء و نباش کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا ”یقطع“ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبد الرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن چور کرتے ہیں، اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ادب و اہل حدیث غیر مرفوع ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”لا قطع علی المتقی“ اور اہل مدینہ کی زبان میں مخفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَأَمَّا الْمُسْكَلُ فَهُوَ الدَّاحِلُ فِي أَشْكَالِهِ أَمِ الْكَلَامُ الْمُسْتَبْتُ فِي أَمْثَالِهِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ
اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيْئَتِهِ فَفِيهِ زِيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْحَسَنِ
فِي قَابِلِ النَّصِّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورٌ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يُحْتَاجُ إِلَى التَّنْظِيرِ
الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ عَلَى مَا قَالُ -

ترجمہ :- اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہے جیسے ایک پرہیزی آدمی اپنا لباس اور ہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفا کی وجہ سے مشکل دونظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح :- چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور مہیئت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو ڈاڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جا کر ڈاڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انھیں کی زبان اور لب و لہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہو سکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا، اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے اسلئے مشکل دونظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہ یہاں کون سے معنی مراد کیا اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انھیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، پس اس لئے جملے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِیْقَةِ فَمَا هُوَ الْمُرَادُ شَرَّ الْاِقْبَالِ عَلٰی الطَّلَبِ وَالتَّامُّلِ فَبِالْمِ اَنْ یَّتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَمْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوْ لَا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِیْقَةِ فَمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی بِمَجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ شَرَّ الْاِقْبَالِ عَلٰی الطَّلَبِ اَمْ اِنَّهُ لَا یَتَمَعَّنُ مَعَانٍ یُّسْتَعْمَلُ هَلَاكًا لِّلْفِظِ شَرَّ التَّامُّلِ فَبِیْنَهُ بَیِّنَةٌ اَمْ یَعْنِیْ مُرَادُ هَلَاكًا مِنْ بَیِّنِ الْمَعَانِی فَبِیْنَهُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ :- اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو، پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح :- مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تعامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ نَعَمْ فَأَتَوَّاحِرْتُمْ أَنَّى سَلَّمْتُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَلَمْ تُشْكِلَتْ نَحْمُ تَارَةً بِمَعْنَى
مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَنَّى لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا السَّرَقُ الْآتِي كُلَّ يَوْمٍ وَ
تَارَةً بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَنَّى يَكُونُ لِي عِلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي عِلَامٌ فَاشْبَهَ
هَهُنَا أَنَّ بَاسْمِ مَعْنَى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيْنَ مَكَانَ سَلَّمْتُ
قَبْلًا أَوْ دُبُرًا فَتَجَلَّ اللُّوَاطَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بَابَةً
كَيْفِيَّةً سَلَّمْتُ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُصْطَبِحًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَخَالِ
فَإِذَا أَنَا مَلْنَا فِي لَفْظِ الْحَرْثِ عِلْمَنَا أَنَّ بَسْمِعِي كَيْفَ لِأَنَّ الدَّيْرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ
مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُونُ اللُّوَاطَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ حَرَامًا لِكِنَّ حُرْمَتِهَا ظَنِّيَّةٌ حَتَّى لَا يَكْفُرَ
مُسْتَحِلُّهَا وَهَذِهِ اللُّوَاطَةُ هِيَ الْمَقْنِصَةُ عَلَى الْوَالِطِيِّ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِجِلَّةِ الْأَدَى
دُونَ الَّتِي مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ
عَلَى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَيَسْلُ هَذَا الشُّكْلُ يُفَكِّحُ أَنْ يَدْخُلَ
فِي الْمُسْتَرَكِّ الَّذِي سَرَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّوَابِلِ فَصَاصَرُ مُرَّ وَلَا -

ترجمہ :- اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حرمکم الی شئتم" ہے اسلئے کہ کلمہ "الی" مشکل ہے کبھی من این کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الی لک ہذا" میں ہے یعنی ہر روز آنوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کبھی "کیف" کے معنی میں آتا ہے جیسے "الی یکن لی ظلام" میں ہے یعنی کس طرح مجھے کچھ ہوگا۔ پس یہاں یہ اشتباہ ہو گیا کہ "الی" کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ "من این" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے چاہو آؤ سامنے سے یا پیچھے سے اس معنی کی بنا پر، اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔ اور اگر "کیف" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت سے بھی چاہو آؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہنوں کے بل ایٹ کر۔ (یعنی) احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں، مقامات کے عموم پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ "حرث" میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ "الی" "کیف" کے معنی میں ہے کیونکہ "دبر" کھیتی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہوگی لیکن اس کی حرمت طہنی ہوگی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔ اور یہ وہی لواطت

جس کو علت ازلی کی وجہ سے وطنی فی حالت الحيض پر قیاس کیا گیا ہے نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جسکے معانی میں سے ایک معنی رائج ہو گیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہو گیا ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول ”فاتوا حرمکم انی شئتم“ ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس لفظ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی ہے اور ”حرث“ کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ ”فاتوا“ کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ ”انی شئتم“ کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر ”انی“ مشکل ہے اسلئے کہ لفظ ”انی“ ”من این“ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریمؑ سے فرمایا تھا ”انی لک اندا“ یعنی ہر روز آئیو لایہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی ”کیف“ کے معنی میں آتا ہے جیسے رط کے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول ”انی یكون لی غلام“ یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا، پس ”انی شئتم“ میں یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں ”انی“ کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر ”من این“ کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”من اسی مکان شئتم“ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی، اور اگر ”کیف“ کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”بابتہ کیفیت شئتم“ یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمہ ”انی“ ایک صورت میں تعمیم امکان پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیم احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعمیم امکان کی صورت میں بیوی کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم نے لفظ ”حرث“ میں غور کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس جگہ کلمہ ”انی“ ”کیف“ کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام ”حرث“ رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ”نساؤکم حرث لکم“ یعنی ”مواضع حرث لکم“ پس اللہ جل شانہ نے عورتوں کو کھیتوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس لفظ کو طلب نسل کیلئے جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرمادیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضاء شہوت۔ لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محل حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے

فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دُبر کی جانب سے ہو تو بچہ بھینگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے ”فاتوا حرکم الی شتم“ آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی درست ہے اور یہود کا خیال غلط ہے اور یہ معاملہ دُبر کا تو دُبر محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دُبر محل حرث نہیں ہے تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دُبر میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علت اذی کی وجہ سے وطنی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل ”توالتیخا جلد اول صفحہ ۶۱۲“ ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ فرمایا جائے بہر حال جب دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ ”الٰہی“ ”این“ کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ ”کیف“ کے معنی میں ہوگا۔ بہر حال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ ”الٰہی“ ”این“ کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ”کیف“ کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ ”الٰہی“ ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہو اور وہ مشترک، موؤل ہو جائے یعنی مشکل ہو نیکی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، موؤل ہو جائیگا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْأَشْكَالُ لِأَجْلِ اسْتِعَارَةِ بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ لِقَوْلِ قَعْمٍ قَوَارِيرٍ مِنْ فَضْطٍ
فِي وَصْفِ أَوَّلِي الْجَنَّةِ فَإِنَّ فِيهِ اشْكَالًا مِمَّا حَيْثُ أَنَّ الْقَارِئَ دُرَّةً لَا يَكُونُ مِنَ الْفَضْطِ
بَلْ مِنَ التَّجَاهِ فَإِذَا أَطْلَقْنَا وَجَدْنَا الْقَارِئَ دُرَّةً صِفَتَيْنِ حَبِيدَةً وَهِيَ الشَّافَةُ وَدُمِيمَةٌ
وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفَضْطِ صِفَتَيْنِ حَبِيدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَدُمِيمَةٌ وَهِيَ
عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا أَنَّ أَوَّلِي الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَارِئِ دُرَّةً وَبَيَاضِ
الْفَضْطِ فَنَتَأَمَّلُ -

ترجمہ :- اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”قواریر من فضة“ جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذمیمہ (برسی صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذمیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کر لو۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”قواریرہ من فضة“ میں جنت کے برتنوں کے اور اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اس میں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف و شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے، اور دوسری صفت برسی ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت برسی ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ الشرع جل جلالہ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آ جاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال جب قرآن پاک کا منشا یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشے کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے ”قواریرہ من فضة“ یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

فوائد :- معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتشر کر کے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اناؤ بکسر الاول، برتن۔ جمع آئینہ، جمع الجمع اوالی۔ زجاج، شیشہ۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا اشْرَحَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يَدْرُكُ

بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالشَّرْجُوعِ إِلَى الْإِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامُّلِ إِزْدِحَامِ الْمَعَانِي
 عِبَارَةً عَنْ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللفظِ مِنْ غَيْرِ مُرْجَعٍ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيحِ
 فِي الْمُشْتَرَكِ أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ عَرَبِيَّةِ اللفظِ كَلَفَظَ الْهَلُوعُ الْمَدَّ كَوْنِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّ قَبْلَ
 بَيَانِهِ تَعْدَمَ كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مَرَادُهُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعْدَمَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ
 الْآيَةَ فَهُوَ حَسْبُ شَامِلٍ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْحَقِ وَالْمُسْهِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ
 الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ الْخَفِيَ يُدْرِكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكِ وَ
 الْمُسْهِلِ بِالتَّامُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ قَدْ يَخْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ
 الْأَوَّلُ الْإِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْأَوْصَافِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّامُّلُ
 لِلتَّجْيِيزِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَوَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوْقِفُ عَلَيْهِ
 إِلَّا بِالْإِسْتِفْسَارِ عَنِ الْإِنْسَانِ فَيُبَيِّنُ زِيَادَةَ خَفَاءِ عَلَى الْمُسْهِلِ فَيَقَابِلُ الْمُعَسَّرَ الَّذِي
 فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورٌ عَلَى النَّصْرِ ثُمَّ كَمَا عَلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ
 الْمُتَشَابَهُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ طَلَبُهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بِأَيِّ طَلَبٍ كَانَ -

ترجمہ :- مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ
 ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ مشکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا
 پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا
 جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غزبت کے اعتبار سے ہو جیسے
 لفظ "هلوع" باری تعالیٰ کے قول "ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا" میں مذکور
 ہے اس لئے کہ لفظ هلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ
 نے اپنے قول "اذا مسه الشر الآية" سے بیان کر دیا، پس "ما از دحت" جس ہے مشترک، خفی مشکل کو شامل
 ہے پس مصنف کے قول "واشبه المراد اشتباها الى آخره" سے سب نکل گئے کیونکہ خفی محض طلب ہے اور
 مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا
 ہے اول مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے
 تامل کرنا۔ پس مجمل اس پر دیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آگرا ہو اس پر اذیت
 نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہذا یہ اس مفسر کے
 مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے مشابہ نکل گیا اس لئے کہ مشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح :- مجمل: انجمل الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہیں معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف مناکے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے مشکلم کی مراد اس طرح مشتبه ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے مشکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی: مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقت ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہوا اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً ”ہلوع“ ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اسمیں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ ”ہلوع“ باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرمادیا چنانچہ فرمایا کہ ”ہلوع“ کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہر حال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقت داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی۔ مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً مشکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغتہ مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک مشکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہذا یہ کلام بھی مجمل ہو گا اور مشکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہو گا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہو گی ”اما انجمل ما اشتبه المراد به اشتباہا الی آخرہ۔ اور ان حضرات کے نزدیک ”ما از دحمت فیہ المعانی“ کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہو گا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقتہ ہو، دوم یہ کہ غریب لفظ کی وجہ سے معانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ مشکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغتہ مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ما از دحمت فیہ المعانی“ جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور ”واشتبه المراد به اشتباہا الی آخرہ“ فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے

اور مشترک، اور شکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں اور یہاں مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا۔ پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اولاً اس جگہ کے ہا رہیں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائے گا، پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائے گا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر بین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

محشیؒ نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم۔ استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنفؒ کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام ”بن ارجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔“

واللہ اعلم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيهَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّرْتُّبُ فِيهِ اِلَى اَنْ يَتَبَيَّنَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ
سَوَاءً كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلَاةِ وَالتَّرَكُّوتِ فِي قَوْلِهِ نَعْمَ وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتُوا التَّرَكُّوتَ
فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَعَلَّكُمْ أَعْلَمُ أَيْ دُعَاءٌ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بِأَفْعَالِهِ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا أَنْ هَذِهِ الصَّلَاةُ عَلَى أَبِي
مَعَانَ تَشْمَلُ قَوْلَهُ نَا هَا شَامِلَةٌ عَلَى أَقْيَامِ الْفَعُولِ وَالتَّرَكُّوتِ وَالتَّحْرِيمَةِ وَالْفَرَائِضِ
وَالنَّبِيَّاتِ وَالْأَدَاكِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا أَنَّ بَعْضَهَا فَرَضٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ وَبَعْضُهَا
سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهَكَذَا التَّرَكُّوتُ مَعْنَاهَا
فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَذَلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ هَا تَوَارِيعُ عَشْرِ
أَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الدَّهَبِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عِشْرِينَ مِثْقَالًا
وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مِائَتِي دِرْهَمٍ وَهَكَذَا أَقَالَ فِي بَابِ السَّوَابِغِ ثُمَّ

طَلَبْنَا الْأَسْبَابَ وَالشَّرْطَ وَالْأَوْصَافَ وَالْحِلَّ فَعَلِمْنَا أَنَّ مَلَكَ النَّصَابِ عَلَّةٌ وَ
حَوْلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ :- اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ مجمل (بکسر المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری تعالیٰ کے قول ”اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں۔ اسلئے کہ صلاۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی دعا مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریم، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہذا کلمہ صلاۃ جو مجمل تھا، مفسر بن گیا۔ اسی طرح زکوٰۃ ہے کہ اس کے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہنچ جائے، اسی طرح آپ نے چرنے پر اکتفا کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گذرنا شرط ہے، یہی قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح :- مانتے کہہا کہ مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کر نیکے سلسلہ میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (بکسر المیم) (حکم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے مشکلم کا یہ بیان کبھی تو ایسا شافی ہوگا کہ اس کے بعد کوئی خفا نہیں رہے گا اور کبھی مشکلم کا یہ بیان غیر شافی ہوگا، ثانی کی مثال آئندہ آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں ”صلاۃ“ اور ”زکوٰۃ“ ہے کیونکہ ”صلاۃ“ اور ”زکوٰۃ“ دونوں مجمل ہیں۔ اسلئے کہ لغت میں ”صلاۃ“ کے معنی دعا کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعا مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرمادی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ ”صلاۃ“ کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے دیکھا کہ صلاۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریم، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور غور و فکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجود۔ بعض واجب ہیں مثلاً

قرأت فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع، اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی نبی کے بعد دعاء۔ پس لفظ "صلاۃ" جو محمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہو گیا۔ صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی تو اس کے بعد طلب اور پھر تامل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نماز اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھا تواریخ عشر اموالکم" تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو۔ آپ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسوں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذہب شئ حتی یتبلغ عشرين مثقالاً و لیس علیک فی الفضة شئ حتی یتبلغ مائتی درہم" یعنی میں مثقال سونے سے کم میں اور دو سو درہم چاندی کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دو سو درہم چاندی ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرين دینار صدقۃ و فی عشرين دینار نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار سے آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منه خمستہ درہم" جب چاندی دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدار نصاب اور مقدار زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ سوائم یعنی اکثر سال چکر کر اکتفا کرینوالے جانوروں کے بارہ میں فرمایا ہے چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارہ میں فرمایا ہے "فی کل اربعین شاة شاة" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ فرض ہو سکتی علت ہے اور ادا لائے زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب "آتوا الزکوٰۃ" ہے اور ادا لائے زکوٰۃ کے فرض ہونے کی شرط حلال ہونا ہے اور ربا نفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط منکر کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کرینوالے کیلئے ضروری ہے کہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ "آتوا الزکوٰۃ" کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

اَوْ لَمْ يَكُنْ الْبَيَانُ شَافِيًا كَالَّذِي بَرَأَنِي قَوْلُهُ نَعَمْ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّهُ مُجْمَلٌ بَيْنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ يَقُولُهُ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَ
الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَمَثَلًا بِمِثْلِ يَدَايِيدٍ وَالْفُضْلُ رِجَالًا ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَوْصَافَ
لِرَجُلٍ هَذَا التَّحْرِيمُ حَتَّى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي نَفَعَتْ فَعَلَّلَ بَعْضُهُم بِالْقَدَرِ
وَالْحِنْسِ بَعْضُهُم بِالطَّعْمِ الثَّمِينَةِ وَبَعْضُهُم بِالْإِقْتِيَابِ وَالْإِدْخَالِ وَفَرَعَ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمْ تَفَرُّعًا عَلَى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنْ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيْثُ
الْجَمَالِ إِلَى حَيْثُ الْإِسْكَالِ وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ خَوْجُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهُ وَلَمْ يَكُنْ
لَنَا أَبْوَابُ الرِّبَا هَكَذَا قَالُوا.

ترجمہ :- یا بیان شافی نہ ہو جسے باری تعالیٰ کے قول ”وحرّم الربوا“ میں ربوہ کیونکہ ربوہ مجمل ہے
اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم، گندم کے عوض، جو، جو کے عوض،
کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، برابر
ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی ربوہ ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان چیزوں
کے علاوہ باقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور ثمنیت
کو اور بعض نے اقیات و ادخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے
مطابق تفریع بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور بیا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کی طرف
نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس
تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربوہ بیان نہیں فرمایا اب اہی علماء نے کہا ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہوجاتی ہے مگر
متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں ”زکوٰۃ اور صلاۃ“ گذر چکی
ہے اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہ کے قول ”حرّم الربوا“ میں
لفظ ربوہ مجمل ہے اور لفظ ربوہ مجمل اسلئے ہیکہ ربوہ کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور یہ فضل اور
زیادتی حرام نہیں ہے حتیٰ کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہذا بیع کے
ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا
ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ”حرّم الربوا“ میں جن فضل کو حرام کہا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے اس
لئے ربوہ مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے
”الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدَايِيدٍ

والفضل ربوا“ یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تاکہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے۔ پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر رکیل، وزن، اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتنا قدر اور اتنا جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طہمیت ہے اور اشنان میں خمیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اشنان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا، لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیسا تعبیحاً گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقیات اور ذخار ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفہیمات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شرانی ہے البتہ ربا جو محل تمہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے محمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عرض کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شرانی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ سَرَجَاءٌ مَعْرِفَةِ الْمَرَادِ مِنْهُ وَلَا يَجُوزُ جَمْعُ بَدْوٍ
أَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ فَصَارَ كَسَرِّ جَلٍ مَفْقُودٍ
عَنْ بَدْوٍ وَلَا انْقَطَعَ أَثَرُهُ وَلَا انْقَضَى أَفْرَاقُهُ وَحِدَانُهُ.

ترجمہ :- اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفا میں اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

تشریح :- متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو یہ کلام مجمل ایسا تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارضی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہوگئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور یا امید کا منقطع ہونا اس لئے ہو کہ انسان اسکے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اسکے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذکر القدر فاستكوا" جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔ بہر حال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے، پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح حکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہمسرا اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہوگئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اَعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَمْ اَعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا اَبْعَدُ الْقِيَمَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِّكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَهَذَا فِي حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاَلَا يَبْطُلُ قَالِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالْتَكْلُمِ بِالْاَنْبِجِ مَعَ الْعَرَبِيْ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ السَّرَاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاْوِيْلَهُ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالسَّرَاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اَمَنَابٍ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوُقُوْفُ عَلٰی قَوْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهُ وَالسَّرَاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةً مُّبْتَدِئَةً لِاَنَّ اللّٰهَ نَعَمْ جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُسَابِهَاتِ حَظَّ السَّرَاسِخِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ السَّرَاسِخِيْنَ هُوَ السَّلَامُ وَالْاَعْتِقَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ السَّرَاسِخُوْنَ بِذَوْنِ الزَّوَادِ وَالْبَعْضُ يَقُوْلُ السَّرَاسِخُوْنَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰی قَوْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالسَّرَاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰی قَوْلِهِ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ السَّرَاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ وَلَكِنْ هَذَا اِنْزَاعٌ لِّفُطْيٍ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ السَّرَاسِخُوْنَ تَاْوِيْلَهُ يَرِيْدُ اَنْ يَعْلَمُوْنَ تَاْوِيْلَهُ

الْظُّمِّي وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ السَّرَّاسُخُونَ شَارِبِيكَ يُرِيدُونَ لَا يَعْلَمُونَ السَّوَابِيلَ الْحَقُّ
الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ .

ترجمہ :- اور متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان اشارہ اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ اُمت کے حق میں ہے اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا، اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا بھل کیساتھ مخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ جشی زبان میں گفتگو کرنا، اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عاتقہ المعتزلہ نے فرمایا کہ علماء راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشاء باری تعالیٰ کا قول ”الا اللہ“ پر وقف واجب ہے، اور ”الراسخون فی العلم“ جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کے اتباع کو راسخین کا حصہ قرار دیا ہے لہذا راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہو گا اور اسلئے کہ بعض لوگوں نے ”الراسخون“ بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے ”و یقول الراسخون“ پڑھا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ”الا اللہ“ پر وقف نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ ”والراسخون“ ”اللہ“ پر معطوف ہے اور ”و یقولون، الراسخون“ سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ مشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین، متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہیکہ وہ اسکی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنہوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالا اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح نور الانوار طابعیون نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ متشابہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور یہ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ سو آپ کو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اسلئے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ اور العیاذ باللہ کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جس طرح تکلم بالہل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا، اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا، اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی ہوتی ہے ”فی کل کتاب سر و سر فی القرآن ہذہ الحروف“ ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات و رآن ہیں پس رسول ان حروف کا راز داں اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک متشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افراد امت میں سے علمائے راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا منشا و قرآن پاک کی یہ آیت ہے ”ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات حکمات من ام الکتاب و اخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویلہ و ما یعلم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ“ (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اناری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروں کی کرتے ہیں متشابہات کی مگر اہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک ”الا اللہ“ پر وقت واجب ہے اور ”و الراسخون فی العلم“ مستقل جملہ ہے، اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے، اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے

اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو۔ ”الا اللہ“ پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو مشابہات کی مراد معلوم نہ ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو زانغین (مائلین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ”فاما الذین فی قلوبہم زینج فیتبعون ما تشاہ منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله“ لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، مشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں ”الراسخون“ بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراءتوں میں ”و یقول الراسخون“ ہے اور ان دونوں صورتوں میں ”الراسخون“ کا ”اللہ“ پر عطف نہیں ہوگا، اور جب ”اللہ“ پر ”الراسخون“ کا عطف نہیں ہے تو مشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو مشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہوا سوائے کہ ”الا اللہ“ پر وقف واجب ہونے کی صورت میں مشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا، اور یہ اسکا تقاضہ کرتا ہے کہ مشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گزر چکا ہے کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ“ کے معنی ہیں ”وما یعلم تاویلہ بدون الوحی الا اللہ“ یعنی مشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ مشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ”الا اللہ“ پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ ”الراسخون فی العلم“ ”اللہ“ پر معطوف ہے اور ”یقولون آمنابہ“ ”الراسخون“ سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ مشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم مشابہ پر ایمان لائے یعنی مشابہ کی جو مراد ہے اس پر ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ ”الراسخون“ مشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، مشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین، مشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے مشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

ہیں اور اس بات کے اخاف و شوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، تشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین کو تشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور اخاف و شوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ مِمَّا قَالَهُ إِذْ أُنْزِلَ الْمُشَابِهَاتُ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتَ الْإِبْتِلَاءُ بِالرَّقِيعِ وَاللَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى صَرْبَيْنِ صَرْبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَأَبْتِلَا وَهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَسْتَعْمِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَصَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَأَبْتِلَا وَهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهِ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ الْإِبْتِلَاءَ كُلَّ وَاحِدٍ أَيْ كَلِمَةً عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّا وَعَكْسٍ هُوَ أَهْلُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيَبْتَلِي بِهِ وَهُوَ الْعَالِمُ بِاطْلَاعِهِ كُلِّ شَيْءٍ فَيَبْتَلِي بِتَرْكِهِ -

ترجمہ :- پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ کیا ہے تو میں جواب دوں گا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہے کہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ تشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ تشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور آرزو کے خلاف ہوتی ہے پس اہل علم کی خواہش علم حاصل کرنے اور اس میں غور و خوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہذا اسکو تحصیل علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہذا اس کو ہمہ انی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں شارح نور الانوار طاجیون نے شوافع کی طرف اخاف کے خلاف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو تشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپ کے تشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو تشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب تشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو تشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب تشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو تشابہات کو نازل کر نیکاً فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے۔

عاشقی چیت بگوندہ جاناں بودن دل بدست دیگر دادن و حیراں بودن
یعنی مشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاؤں کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ مشابہات اور اس کے لازم و نیاز کی باتوں میں سرگرداں نہ رہیں اسلئے کہ مشابہات قرآن الشرا اور اس کے رسول کے درمیان لازم کی باتیں ہیں انھیں الشرا اور رسول کے سوا کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوتی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اس کو ہمدانی کے جذبہ کو ترک کر نیکی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ مشابہات نازل فرما کر جہلاؤں کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو مشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمَتَّشَابِہُ عَلَى تَوْعِیْنٍ نُّورٌ لَا یَعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمَقْطَعَاتِ فِیْ أَوَائِلِ السُّورِ مِثْلُ
الْحَمْدُ فَإِنَّهَا یُقْطَعُ كُلُّ کَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فِی التَّكْلِیمِ وَلَا یَعْلَمُ مَعْنَاهُ لِأَنَّ لَمْ یُوضَعْ
فِی کَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنَى مَا لَا یُغْرِضُ التَّرْکِیْبَ وَنُورٌ یَعْلَمُ مَعْنَاهُ لَحْظٌ لِّکِنْ لَا یَعْلَمُ مَرَادَ
اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ ظَاهِرَهُ یُخَالِفُ الْمُحْکَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى یَدُ اللَّهِ وَوَجْهُ اللَّهِ وَالشَّجَرُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى وَوُجُوهُ یَوْمَئِذٍ تَأْصُرُ إِلَى سَرَبٍهَا نَاطِقَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَیَسْمَعُ هَذِهِ آيَاتُ
الْجَنَّةِ وَقَدْ طَوَّرْنَا الْکَلَامَ فِی تَحْقِیقِهَا وَسَاوَمِلَاتِهَا فِی التَّفْسِیرِ الْأَحْمَدِیِّ فَلِیُطَالَمَ
ثَمَّةُ -

ترجمہ :- پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً اَلَمْ، حَمْدُ اَلَمْ کہ مقطعات کا ہر کلمہ دوسرے کلمہ سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف یہی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول اَللّٰہُ

وجہ اللہ، الرحمن علی العرش استوی، وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبان ناظرۃ اور ان جیسے دوسرے اقوال اور ان کو آیات صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں الم، حم کو غیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب رکی جا سکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور یہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف ہی کی ترکیب لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ ”لفظ“ ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہ کے ظاہر ہی معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے ”ید اللہ“ اللہ کا ہاتھ، اور ”وجہ اللہ“ اللہ کا چہرہ، ”الرحمن علی العرش استوی“ الرحمن عرش نشین ہو گیا۔ ”وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبان ناظرۃ“ کچھ چہرے اس دن ترو تازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ ”ید، وجہ، اور استوی“ کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہر ہی اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت ”لیس کشفہ شی“ (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بار میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور

قطعی علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔
صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے، اور ان آیات صفات کی تحقیق
اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کر دی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ
اصول فقہ کی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّلَاثِ فَقَالَ
أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُريدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ فَالْلَفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَوَّلُ
الْمُهْمِلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ أُريدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ فَضْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ
بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ التَّعْيِينُ
مِنْ جِهَةٍ وَاضِعِ اللَّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَإِنْ
كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَالْأَوْضَاعُ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ
فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ يَشْتَمِلُ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ فَهَمَا فِي
الْحَقِيقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَقَدْ يُوَصَّفُ بِهِمَا الْمَعْنَى وَالِاسْتِعْمَالُ إِنَّمَا مَجَازًا
أَوْ عَمَلًا أَوْ مِنْ خَطَايَا الْعَوَامِ -

ترجمہ :- اور جب مصنف نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام
کے بیان کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو
پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے، اور مصنف کا قول "ارید بہ ما وضع لہ"
فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر متعین
کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی
ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو
تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی در وضع عرفی عام ہوگی۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک
وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض میں سے
ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی منصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا
پر کہ یہ عوام کی خطا کے قبیل سے ہے۔

تشریح :- مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری
تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں (۱) حقیقت

(۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

حقیقت، فحیلتہ کے وزن پر حقی سے ماخوذ ہے۔ حقی، ثبوت کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی "اللفظ الحقیقۃ" اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت کے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے ادھر ادھر متجاوز نہیں ہوتا۔

فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں "اریدہ" کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔ اور مصنف کا قول "اریدہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "اریدہ ما وضع لہ" کی قید سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا ما وضع لغت کی جانب سے ہوگا یا ما وضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے انسان کی وضع حیوان ناظم کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نخیوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستعمل یعنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع جو پائے کیلئے ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے

کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کر دیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ "صلوة" دعا کے معنی میں حقیقت لغوی ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمائیے لفظ "صلوة" کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضح لغت کی طرف سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضح شرع کی جانب سے ارکان مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں حتیٰ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا تو مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجاز تو اسلئے بیکہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کر دیا جاتا ہے، محشی نے کہا کہ اس کو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطا کیسے ہو سکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وَجُودُ مَا وَضَعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيعًا فَإِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُنُوا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبُوا السَّبِيلَ خَاصٌّ بِإِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ السُّكُونُ وَالزَّيْنُ عَامٌّ بِإِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ لَهُمُ الْمُكَلَّفُونَ

ترجمہ :- حقیقت کا حکم معنی موضوع کہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "یا ایہا الذین آمنوا اسکنوا" اور باری تعالیٰ کا قول "ولا تقربوا السبیل" فعل یعنی سکون اور زینا کے اعتبار سے خاص ہے اور فاعل یعنی

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی جیسے بار کی تعالیٰ کے یہ دو قول ”یا ایہا الذین آمنوا اركعوا“ اور ”ولا تقربوا الزنی“ فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ: انحرار، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخال فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمُ لِمَا أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَحَى اسْمُهُ لِكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتِرَازُ بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ وَمِثْلِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَرْلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لَكِنَّ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَعَزَدَ كَرْتِدَ كَوْنِهِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ هَهُنَا بَيَانُ الْجَازِ بِحَسَبِ إِسْلَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَعَرَّيَ وَالْقَرِينَةُ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهْمِ السَّمْعِ وَهُوَ أَمْرٌ سَرِيبٌ عَلَى أَنْتَ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ .

ترجمہ :- اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہر لہ سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلئے کہ ہر لہ سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف ”نے“ کو نہ عند قیام قرینہ کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے احتیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئے گا۔

تشریح :- مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مفعول کے وزن پر مصدر سہمی ہے مفعول

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جازہ کجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے جازہ کو جازا سی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت ثابت ہے اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے ”حُبِّ فُلانِ حقیقۃً“ فُلان کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور ”حُبِّ فُلانِ مجازاً“ یعنی فُلان کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فُلان کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنف نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ ”ما“ سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہو گی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں لہذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہو گا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اسلئے ہزل (مزاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں ”عند قیام قرینہ“ کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادہ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاج قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے، اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا، وہیں ملاحظہ کیجئے۔

وَمَا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنْ يَرِدَ فِيهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِأَنَّهُ مَا وَضَعَ لَهُ هُوَ التَّشْبِيهِ لَا التَّأَكِيدَ أَوْ الزِّيَادَةَ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيفِ وَلَكِنْ لَا يَدْخُلُ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كُلُّهُمَا مِنْ قَيْدِ الْحَقِيقَةِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَا وَضَعَ لَهُ أَوْ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِفُلَانٍ يَنْتَقِضُ التَّعْرِيفَانِ طَرَفًا أَوْ عِلْسَانًا فَإِنَّ لَفْظَ الصَّلَاةِ فِي اللَّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْأَرْكَانِ الْمَعْلُومَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ حَقِيقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَا وَضَعَ لَهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيقَةٌ فِي الْأَرْكَانِ لِأَنَّهُمَا مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَا وَضَعَ لَهُ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَا وَضَعَ لَهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ

ترجمہ :- اور مجاز بالزیادت جیسے باری تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شئ" ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ما وضع لہ مراد ہے اسلئے کہ کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے تاکید یا زیادت نہیں ہے پس مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ لیکن حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا ہونا ضروری ہے یعنی اس حیثیت سے کہ یہ موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے تاکہ دونوں تعریفیں جامعیت اور مانعیت کے لحاظ سے نہ ٹوٹیں اسلئے کہ لفظ "صلاة" لغت میں دعا کیلئے ہے اور شریعت میں ارکان معلوم کیلئے ہے پس لفظ "صلاة" لغت کی حیثیت سے دعا میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاة" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے، اور ارکان معلوم میں مجاز ہے اسلئے کہ ارکان معلوم اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاة" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کیلئے فی الجملہ موضوع نہیں ہے اور من حیث الشرع لفظ "صلاة" ارکان کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ ارکان معلوم لفظ "صلاة" کے معنی موضوع لہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دعا میں مجاز ہے کیونکہ دعا اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاة" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ فی الجملہ غیر موضوع لہ ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہیکہ مجاز کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شئ" پر صادق نہیں آتی ہے اور مجاز کی تعریف اس پر اسلئے صادق نہیں آتی کہ اس آیت میں کاف جو زائد ہے اس کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب مجاز مانا ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف

سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور رہا تاکید تشبیہ تو وہ اسکا غیر موضوع لہ اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوگئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہذا "کشفہ" کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاة" اگر اصطلاح شرع میں دعا کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعا کے معنی لفظ "صلاة" کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعا کے معنی لفظ "صلاة" کافی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اسی لفظ "صلاة" کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کافی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاة" لغت میں دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغات دعا کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاة" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکان معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغات ارکان معلومہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاة" اصطلاح شرع میں ارکان معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاة" ارکان معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

”صلاة“ من حیث الشرع دعا کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ ”صلاة“ شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔

(فوائد) عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود (محدود) بفتح الراء ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معترف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اس کو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود و صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہو گیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُودُ مَا اسْتَعْيَزَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا يُعْنَى أَنَّ الْعَجَازَ كَالْحَقِيقَةِ فِي كَوْنِهِ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْعَجَازِ عَامًّا أَنْ يَعْرِضَ جَمِيعُ أَنْوَاعٍ عِلَاقَتِهِ جُمْلَةً فِي لَفْظٍ بِأَنْ يَدَّ كَسْرُ اللَّفْظِ وَيُرَادُ بِهِ حَالُهُ وَمَحَلُّهُ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يُؤَلِّهِ وَلَا زَمُّهُ وَمَلَزُومُهُ وَعِلَّتُهُ وَمَحْلُولُهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ بَلْ أَنْ يَعْمَ جَمِيعُ أَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيعُ مَا يَحُلُّ فِيهِ فَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ کو مجازاً استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز - خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے مراد نہیں ہے کہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام علاقوں کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ماکان علیہ، مایؤل الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیسا کہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہو سکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح :- مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے ”اولا ستم النساء“ میں ”لس“ سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث ”لا تبيعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین“ میں صاع کے مجازی معنی ”مافی الصاع“ (مظروف) مراد ہے اور ”مافی الصاع“ عام ہے کیونکہ ”مافی الصاع“ اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیجا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی عام اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونیکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواعِ علاقَات مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایزل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقَات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مقطوف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر مانی الصاع اور مایکل فی الصاع (حال) مراد لیا گیا ہے اور مانی الصاع یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا۔ وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد (گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ) بہت سے ہیں لہذا یہاں عموم، افراد کے اعتبار سے ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَأَعْمُومٍ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورٌ مَحْتَجٌّ بِإِصْرَارِ الْبَيِّنَةِ فِي الْكَلَامِ وَعِنْدَ تَعَدُّهِ
الْحَقِيقَةِ وَالضَّرُورَةِ قَدْ تَقَدَّرَ بِغَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ
الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَوْ يَكُنْ لَكُنْ بِهَا حَقِيقَةٌ بَلْ لَهُ لَا لِهَذَا
عَلَى تِلْكَ كَالْأَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمَفْرَدِ النِّسْبَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَفَوْقَ الْبَيِّنَةِ فِي سِيَاقِ النَّسْبِ
وَصِفِّهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّغَةِ صِغَةً جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ
فَإِذَا وَجَدْتَ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا إِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ
شَرْطًا لِلْعُمُومِ أَوْ كَوْنِ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يَقَالُ إِنَّهُ ضَرُورٌ مَحْتَجٌّ وَقَدْ
كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَعٌ عَنِ الضَّرُورَةِ.

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثباتِ خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

نہیں ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک اند دلالت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معہود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق لفظی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت عام کیساتھ موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا معنی کا معنی جمع ہونا پس جب تو ان دلائلوں کو مجاز میں پائیگا تو مجاز بھی عام ہو جائیگا۔ اسلئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع نہیں ہے، اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے، اور اللہ تعالیٰ ضرورت پاک ہیں۔

شرح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جس طرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب حقیقت کا امر دلینا معذور ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہر حال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، پس جب خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونا کا مطلب نہیں ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بہر حال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معہود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغرائی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور لفظی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں لفظی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفت عام کیساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفت عام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ قوم اور ”رہط“ تو اس لفظ حقیقی میں معنی جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت، حقیقت ہونگی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلائلوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلائل مجاز کے اندر

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلائلوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلائلیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

”کیف یقال انہ ضروری“ سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مسترا اور منترہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورہ ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورہ ثابت نہیں تو امام شافعیؒ کا ضرورہ کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں ”انما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ“ اور ”فجد فیہا جدرا یرید ان ینقض پہلی آیت قصہ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ ”طغی“ اس کا مصدر طغیان ہے اور طغیان (حد سے تجاوز کرنا) پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ ”طغی“ حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ ”یرید“ جس کا مصدر ارادہ ہے وہ جدرا (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادہ کے حقیقی معنی چاہتے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس آیت میں بھی لفظ ”ارادہ“ مجاز استعمال ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصار اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یَقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقَعَ فِی الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّ ضَرْوْمَرْحًا بِالِاتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنِکُمْ
لَا نَأْتِیْ قَوْلًا اِنَّ مَرْحًا اَقْسَامُ الْاِسْتِدْلَالِ لَالْ فَالضَّرْوْمَرْحَةُ نَمَتْ تَرْجِعُ اِلَی الْمُسْتَدْلَالِ لَا اِلَی
الْمُنْکَلَمِ وَالْمَجَازِ مَرْحًا اَقْسَامُ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرْوْمَرْحًا لَکَانَ الضَّرْوْمَرْحَةُ رَاجِعًا اِلَی
الْمُنْکَلَمِ وَالْمُنْکَلَمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی مَنَزَعٌ عَنْهَا هَلْکَ اَقَالُوا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُنْکَلَمَ
یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلٰی الْحَقِیْقَةِ لِسَرْعَیَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَّمْ یُکُنْ فِی

الْحَقِيقَةُ وَلَكِنَّهُ هُوَ مِمَّنْ يَحْسِبُ السَّامِعُ بِمَخْنَأِ السَّامِعِ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَصْرِفَ
أَوَّلًا إِلَى الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ الْمَرِئِيَّ سَتَقِفُ حَمَلَهُ عَلَيْهَا فَجِينِدُ يَصْرِفُهُ إِلَى الْمَجَازِ.

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے
اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی اقسام استدلال سے
ہے لہذا وہاں ضرورت استدلال کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے
پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے ،
ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم - حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے
مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تاکہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہو سکے جو حقیقت میں نہیں ہے
لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت
کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف

پھیرے۔
تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ
ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور
قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراض کہتے ہیں کہ مقتضی (اقتضاء النص) بالاتفاق
ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارہ طہارہ کے موقع پر اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے ”فتحہ برقبہ“ ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا
تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں ”رقبہ“ کے بعد ”مملوکہ“ کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبہ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہو سکتی
ہے لیکن رقبہ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ حدیث ”لاعتق فیما لا یملکہ ابن آدم“ سے ثابت
ہے پس آیت میں ”مملوکہ“ کی قید مقتضی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے
ضرورۃً ثابت ہے۔ بہر حال مقتضی ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی
ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہذا مقتضی کی ضرورت استدلال
(استدلال کرینوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور استدلال، بندہ ہے اور
متکلم، اللہ ہے لہذا مقتضی (جو ضرورۃً ثابت ہے) کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضی
کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تنزیہ اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہر صورت ثابت رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضی کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہذا مجاز اگر ضرورتاً ثابت ہونا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لڑتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذات خداوندی ضرورت سے مبرا اور منزہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورتاً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اس کے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں، حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضی کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضی باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا جَعَلْنَا لَفْظِ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي مَا يَحِلُّهُ أَمَّا لِأَجْلِ أَنَّ الْجَزَاءَ
يَكُونُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظِ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ مُرَّةِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالذَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحِلُّ
الصَّاعَ وَيَجَاوِزُهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ بِمَرَادٍ اتِّفَاقًا إِذْ لَفْظُ الصَّاعِ الَّذِي يَكُونُ
مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيعَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونُ مَجَازًا عَامًّا يَحِلُّ
فَالشَّافِعِيُّ يَقْدِرُ لَفْظِ الطَّعَامِ فَقَطْ أَمَّا لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ الْحَالَ فِي الصَّاعِ
بِالطَّعَامِ الْحَالَ فِي الصَّاعَيْنِ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ الْأَخْصَاصَ وَنَحْنُ نَقْدِرُ
كُلَّ مَا يَحِلُّ أَمَّا لَا تَبِيعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّسَ بِالصَّاعِ الشَّيْءَ الْمُقَدَّسَ بِالصَّاعَيْنِ مَوْلًى
كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ هَذَا مَا قَالُوا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِي التَّوْبِيحِ بِأَنَّهُ عَدَمَ الْقَوْلِ
بِعُمُومِ الْمَجَازِ افْتِرَاءً عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ وَأَمَّا نَقْدِيرُ الطَّعَامِ فِي
الْحَدِيثِ فَبِنَاءً عَلَى أَنَّ الطَّعَامَ عَلَى لِحْزَمَةِ الرَّبِّ عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّغَاضُلُ فِي

الْجَبِّصُ وَالْثَوْرَةُ لَا يَبْنَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعْزَمُ

ترجمہ :- اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ ”صاع“ کو ”مایکلہ“ میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ”ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو“ میں لفظ ”صاع“ کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اسمیں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاز ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً ”مایکلہ“ مراد ہو۔ حضرت امام شافعی صرف لفظ ”طعام“ کو مقدار مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم ”کل مایکل“ کو مقدار کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیث مذکور میں طعام کو مقدار ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمت ربو کی علت ہے پس بیچ اور چونے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اخاف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ”لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْأَصَاعِ وَلَا الْأَصَاعَ بِالْأَصَاعِينَ“ میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس طرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک طرف کا دو طرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی منظور یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی اخاف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو و صاع میں ہو۔ اور اخاف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے اخاف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونکہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے اخاف کے نزدیک جس طرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چوہہ کا دو صاع بھر چوہہ کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار طاجیون نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہر حال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہو گا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہو گا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ ”کل ما یحل فی الصاع“ یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہیے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعام علت ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً گج اور چوہہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہو گا بلکہ ایک صاع چوہہ کا دو صاع چوہہ کے عوض بیچنا جائز ہو گا اور یہ چوہہ وغیرہ حدیث ”لا بیعوا“ کے تحت داخل نہ ہو گا۔

صاحب تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جاسکتا ہے کہ متن میں ”وقال الشافعی“ میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

فوالئذ- "جص" گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور نورہ بفتح النون تلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمًّى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هَذِهِ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةَ لَا تَسْقُطُ وَلَا يَنْفِي عَنْهَا صَدَقَ عَلَيْهِ
بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ أَنْ يُنْفَى عَنْهُ
يَقَعُ لِلْأَبِّ ابْنٌ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ
يُقَعَ إِنَّهُ أَبٌ وَيَصِحُّ أَنْ يُقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يُقَعَ عَلَيْهِ
إِنَّهُ أَسَدٌ وَلَا يَنْفِي عَنْهُ بَأْنُ يَقَعَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ
أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ أَسَدٌ وَأَنْ يُقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ -

ترجمہ :- اور حقیقت، مصداق سے ساقط نہیں ہوتی، برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنی مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کیا جاسکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور سبب سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ "اب" کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداقی وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہو گا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ "اب" کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ "اب" کا اطلاق ہوتا ہے لہذا دادا پر "اب" کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے "اب" کی

نفی کرنا بھی درست ہے یعنی دادا کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔ اس طرح لفظ "اسد" کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہذا لفظ "اسد" کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اس سے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارے میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے، اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتَى أَمَكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هَذَا أَصْلُ كَيْبَرٍ لَنَا يَفْقَرُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِّنَ الْأَحْكَامِ أَيْ مَا دَامَ أَمَكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي لِيْلَانَةِ مُسْتَعَارٍ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُرَاجِعُ الْأَصْلَ فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعِزِّمْ أَيْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَدْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرُمًا عَقْدُ تَمَرٍ الْإِيمَانُ مَحْمُولٌ عَلَى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِأَنَّ حَقِيقَةَ هَذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعِزِّمْ حَتَّى يَشْمَلَ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةُ جَمِيعًا لِأَنَّ مَجَازَ وَالْمَجَازُ لَا يُرَاجِعُ الْحَقِيقَةَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْيَمِينَ تِلْكَ لَعَوٌ وَغُمُوسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَالْغُمُوسُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا نَأْتِي حَقٌّ وَلَا تَشْفِيهِ وَلَا كَفَّارَةً وَالْغُمُوسُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا وَفِيهِ الْإِسْمُ دُونَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِيهِ الْكَفَّارَةُ أَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ آتٍ فَإِنْ حَنَثَ فِيهِ يَجِبُ الْإِسْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤْخَذُ كَرُمًا اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرُمًا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ عَوَضٌ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرُمًا عَقْدُ تَمَرٍ الْإِيمَانُ فَلِكَافَرَةٍ الْآيَةُ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بَانَ قَوْلُهُ بِمَا عَقْدُ تَمَرٍ الْإِيمَانُ مَعْنَاهُ وَمَعْنَى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمَلُ كِلَا الْآيَتَيْنِ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا وَالْمَوْخَذَةُ فِي الْمَائِدَةِ مُقَدِّمَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتَحْبِلُ عَلَيْهَا الْمَوْخَذَةُ الْمَطْلُوعَةُ الْمَدْكُورَةُ فِي الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِسْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي كِلَاهُمَا فَيُطَبَّقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهَذَا التَّمِيزِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْعِزِّمْ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهِ بِمَا عَقْدُ تَمَرٍ الْإِيمَانُ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَآيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي

الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطَّ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامَرٌ لِلْغُمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةُ
جَمِيعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ فَتَصَرَّفَتْ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْآخِرَةُ
فَيَكُونُ الْإِشْرَافُ فِي الْغُمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةُ جَمِيعًا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ
وَسَيَجِيءُ هَذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ :- اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اصول ہے
جس پر بہت احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط ہیں گے
کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزارع نہیں ہوتا ہے۔ پس عقد کے معنی "ما منعقد" کے ہوں گے
عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں مذکور ہے وہ "ما منعقد"
پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ
یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں، اور مجاز حقیقت کا مزارع نہیں ہوتا
اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغوی، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغویہ ہے کہ فعل ماضی
پر حق گمان کر کے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر
عذاب جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس
میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آیہ الوالے فعل پر قسم کھائے پس اگر اس میں حانث ہو گیا تو بالاتفاق
گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ
بقرہ میں فرمایا "لا یؤاخذکم باللغو فی الایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں
فرمایا "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان کفارۃ الایہ" پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما
عقدتم الایمان" کے معنی اور "بما کسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ
دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اس مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ
مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور
اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان"
میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت
کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ "بما کسبت قلوبکم" کے کہ وہ غموس اور
منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا،
اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے
اور ان چیزوں کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

تشریح :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت احکام مشعر متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عارضہ لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور شئی مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان“ میں عقد کا لفظ یمن منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمن منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمن کی تین قسمیں ہیں (۱) یمن لغو (۲) یمن غموس (۳) یمن منعقدہ۔

یمن لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً مشکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گہنگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارہ یمن واجب ہوتا ہے۔

اور یمن غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمن منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہو گیا تو بالاتفاق یہ شخص گہنگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور دوسرا اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ بقرہ میں فرمایا ہے ”لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جن کا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورہ مائدہ میں فرمایا ہے ”ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان کفارۃ الایہ“ لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں قطبیں پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ ”بما عقدتم الایمان“ اور ”بما کسبت قلوبکم“ دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ ”کسبت“ کے معنی بھی عزم و قصد قلوبکم کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ”عقد علی قلبی بان اترک الہوکی“ یعنی میں نے خواہشاتِ نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کر لیا ہے بہر حال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، یمن غموس

میں بھی ہوتا ہے اور یمن منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آیتیں، یمن غموس اور یمن منعقدہ دونوں کو شامل ہوں گی۔ لیکن سورہ مائدہ میں مواخذہ، کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورہ بقرہ میں مذکور مواخذہ مطلقہ کو اس مواخذہ مقیدہ بالفارہ پر محمول کیا جائے گا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جس طرح سورہ مائدہ میں یمن غموس اور یمن منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی یمن غموس اور یمن منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمن غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہو گیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمن غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ ”بما عقدتم الایمان“ میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جاسکتا ہو مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمن منعقدہ مراد ہوگی، اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا، اور یہی آیت بقرہ ”بما کسبت قلوبکم“ تو یہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا، اور آیت بقرہ چونکہ یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمن غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا گناہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور لائے گا۔

فوائد - ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ ”بما عقدتم الایمان“ میں عقد کے حقیقی معنی یمن منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمن منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رتے بانٹنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں، پھر جازا ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر جازا الجانز کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا۔ یمن منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ خدا میں یہ

کام کروں گا تو کام کروں گا" کو "بخدا" کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یسین منعقدہ "ما عقدتم" کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجازاً المجاز ہے اور مجاز، چونکہ مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اس لئے یہاں مجاز کو مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یسین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یسین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یسین مراد نہیں ہے۔

وَالنِّكَاحُ الْوُطْئُ دُونَ الْعُقْدَةِ اَمْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعْمَلُوا وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْضُورًا عَلَى الْوُطْئِ دُونَ الْعُقْدَةِ فَيَشْتَمِلُ الْوُطْئُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوُطْئُ بِمِلْكِ الْيَسِينِ اَيْضًا لِأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْأَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنْمَا يَكُونُ بِالْوُطْئِ وَالْعُقْدَةُ اِنْمَا سَجَى نِكَاحًا لِأَنَّ سَبَبَ الضَّمِّ فِيمَنْ حَيْثُ الْمَخْتَصِمَةُ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوُطْئُ وَالْعُقْدَةُ مَجَازٌ وَمَنْ حَيْثُ الشَّرْعُ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِيُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هَهُنَا عَلَى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْغَوِيَّةِ فَثَبَّتْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ -

ترجمہ :- اور نکاح، وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔ لہذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یسین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (رہنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللفظ نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہذا امام شافعیؒ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے ہم حرمت مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح :- مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تقریبی مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ میکہ آیت "وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ" میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقد نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباؤ نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یسین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (رہنے) کے ہیں اور ضم، صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گو یا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہونے اور عقد نکاح کو نکاح اسلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقد نکاح، ضم (رہنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

کے ہیں، اور عقد نکاح۔ نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقد نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی، مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آباؤ نے عقد نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف عقد نکاح یعنی وطی حلال سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظ نکاح حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہذا مطلقاً وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورت نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورت زنا ہو اور لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطورہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ اخاف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطورہ سے نکاح کی حرمت تو آیت "ولا تلکوا مانح آباؤکم" سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ (طحاوی، فلا اشکال علیہ۔)

وَيَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَقْدِيرِ السَّابِقِ أَمْ يَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي حَالٌ كَوْنُهُمَا مُرَادٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَأَن يَكُونُ كُلُّهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالْحُكْمِ كَانَ يَقُولُ لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ وَتَرْبِئِدُ السَّبْعَ وَالسَّرْجُلَ الشَّجَاعَ مَعًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْإِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ يُبَيِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هَذَا الْمَثَلِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُبَيِّنْ كَالْوَجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْأَمْرِ وَالْإِزْرَاعِ فِي جَوَائِزِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَى مَجَازِيٍّ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ مِنْ أَفْرَادٍ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِيٍّ مَعَ بَحْثِ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا الْإِزْرَاعُ فِي جَوَائِزِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ أَيَّاهُمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَاقُلِ الظَّاهِرِ بِشُبُهَةِ مِنْ غَيْرِ الْإِسْرَادِ كَمَا سَيَأْتِي وَرَأَيْنَا الْفِرَاعَ فِي إِسْرَادِهِمَا مَعًا بِاسْتِغْلَالِهِمَا فَعِنْدَهُ يَجُوزُ وَعِنْدَ الْأَلِيٍّ يُقِيلُ لِلْإِسْتِعْمَالِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْإِسْتِعْمَالِ.

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لا تقتل الاسد" کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر میں وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اس طرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے متنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اس طور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) احتمال عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے متن میں "استعمال کا لفظ" لایجوز کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سوا اس بارے میں صاحب نورا الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو یک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو یک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لا تقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور

اخاف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ اخاف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا نامکن ہو۔

شارح نے ”وان كان اللفظ بالنظر الخ“ سے اخاف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ بیک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہذا لفظ کا بیک وقت دونوں معنی میں استعمال۔ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئے گا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آ رہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی ”لفظ“ حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جاسکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں

یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونے کی علت استحالة عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلاً محال ہے اور عقلاً محال اسلئے ہیکہ معنی حقیقی اور مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہوں گے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں، اول کے دو احتمال تو اسلئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلامرجح ہے اور ترجیح بلامرجح اسلئے ہیکہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہذا اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلامرجح ہے اور ترجیح بلامرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل، حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ لفظ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو، اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالت واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالت واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے، اور چاروں باطل ہیں۔ لہذا جس سے یہ چار احتمال نکلتے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا، اور جب ایسا ہے تو یک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالْمَصْرُ فِي ذَلِكَ تَمْثِيلًا تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ
يَكُونَ الثُّوبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مَلَكًا وَعَارِيَّةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِي أَنَّ اللَّفْظَ
لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابَسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَارِسُ كَالثُّوبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةُ كَالثُّوبِ
الْمَمْلُوكِ فَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثُّوبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ
جَمِيعًا مُحَالٌ كَذَلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِسِ مُحَالٌ وَ
الْأَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثُّوبُ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ
أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ لِيَكُونَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللَّابَسِ وَ
الْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسِيِّنِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِسِ بِمَنْزِلَةِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ وَلَا
يُقَالُ إِنَّ السَّرَاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثُّوبَ الْمُرْتَهَنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبَسَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ
أَنَّهُ لَبَسَهُ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ جَمِيعًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ لَبَسَهُ هَذَا الِيسَ بِطَرِيقِ
الْعَارِيَّةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكِ الثُّوبَ حَتَّى يُعْزِزَهُ السَّرَاهِنُ وَلَكِنَّهُ بِطَرِيقِ
الْمَلِكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَإِذَا أَسْرَاهُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَيَتِمُّ
أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَنْظَهُرُ ثَمَرَةُ الْمَلِكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ
وَالْهَبَةِ وَغَيْرِهِ -

ترجمہ :- اور مصنف اس بارے میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ و تکرار ایک مثال لائے ہیں چنانچہ
انہوں نے فرمایا جیسا کہ زمانہ واحد میں لابس واحد پر ثوب واحد کا ملک اور عاریہ ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی
کیلے ایسا ہے جیسا کہ لباس شخص کیلے - اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہوا اور حقیقت ثوب
مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالت واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ
محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا
کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ
تاکہ "لفظ" لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور
مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں - اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرہون
سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس کا یہ پہننا عاریہ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرہون ثوب مرہون کا مالک نہیں
ہوایا یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریہ دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرہون کا حق مانع تھا -
پس جب مرہون نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطریق عاریہ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا شرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔
 تشریح :- فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا متغلا
 مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس
 کیساتھ تشبیہ دجاتی ہے اسلئے مصنف نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بمیان
 فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال
 اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکا اور عاریتہ دونوں حیثیت سے
 پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی، (لباس آدمی) کے درجہ میں ہے
 اور مجاز، ثوب مستعار (عاریتہ لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے)
 کے درجہ میں ہے پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونی کی حیثیت
 سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو
 اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور
 بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، لباس کے مرتبہ میں ہے
 اور معنی لباس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں
 تو لباس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لباسوں کا پہننا ایک کا
 عاریتہ اور ایک کا ملکا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال
 ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لباس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لباس مذکور ہو چاہئیں
 حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لباس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس
 طرح ایک لباس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکا اور عاریتہ دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح
 ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ
 لباس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق واضح مثال یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لباسوں
 کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق
 مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو
 لباسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریتہ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی
 حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے

والا ہوتا۔

ولایقال ان الراهن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریتہ لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریہ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریتہ پہننا بھی ثابت ہو گیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملکا اور عاریتہ ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی کی دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی کی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریق عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریق ملک پہننا ہے بطریق عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئی مرہون عاریتہ دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن، شئی مرہون کو عاریتہ نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریتہ پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہیکہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ راہن، شئی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئی مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن، شئی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریہ نہ ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق عاریہ ہو اور بطریق ملک نہ ہو کیونکہ شئی مرہون میں ملک کا خمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوک چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئی مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئی کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے

کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرہون سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونیکا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَرِّحُ فِي تَفْرِيعَاتِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوْلَى لَا تَسْأَلُ مَوْلَى الْمَوْلَى وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْتَقِ بِلا واسطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلا واسطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ وَكَذَا مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَجَازً إِذَا أَوْصَى رَجُلٌ لِمَوْلَى يَدٍ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَبِيْعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يَبْتَدِ أَحَدُهُمَا دُعَا لِلِاشْتِرَاكِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتَقٌ بَكْسَرٍ التَّائِبِ لِمُعْتَقٍ وَمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ عَلَى مَا هُوَ وَضَعَ مَسْأَلَةَ الْمُتَنِّ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوْلَى حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَنْفَعُ فِي الثَّلَاثِ وَأَقْلُ الْجُمُعِ فِي الْوَصِيَّةِ إِشْتَانٌ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثَّلَاثِ مَرْدُودًا إِلَى وَسْرَةِ الْمُوصِي وَلَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمُعْتَقُ بِلا واسطَةٍ فَحِ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتی کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ موالی معنی بلا واسطہ اور معنی بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے ورنہ بھی اس کا اطلاق مجازاً معنی کے معنی اور ایسے ہی معنی کے معنی پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معنی اور معنی دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معنی بکسر التاء نہ ہو بلکہ معنی اور معنی کا معنی ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معنی حقدار ہوگا اور معنی کا معنی حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معنی میں حقیقت ہے اور معنی المعنی میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معنی ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف لوٹے گا اور معتق کے معتق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا، مگر جب معتق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مال وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

تشریح :- مصنف نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریعی مسئلے ذکر فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی (وصیت کرنے والے) کیلئے صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ موالی معتق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی موالی اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتق کے معتق (بکسر التاء) اور معتق کے معتق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ بہر حال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تا وقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا مذکورہ وصیت میں لفظ موالی سے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتق اور معتق المعتق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتق بلا واسطہ تو مال وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتق کا معتق مستحق نہ ہوگا کیوں کہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتق المعتق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتق کا معتق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس

کہ وصیت، موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گزر چکا ہے کہ باب وصیت میں اتل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہ کم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت (ثلث مال) کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معشوق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے درناؤ کو دیدیا جائے گا ہاں اگر موصی کیلئے معشوق بلا واسطہ نہ ہو تو معشوق المعشوق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیوں کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَحْتَٰ لَخْمٍ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ لَفَرْيَحُ شَانَ وَعَظْفٌ عَلَيْهِ إِنْ الْوَصِيَّةُ يَحْتَبِي لَا
يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا وَهِيَ الطَّلَاءُ وَنَقِيعُ التَّمْرِ وَنَقِيعُ الزَّيْتُونِ وَنَحْوُهُ
مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَإِيجَابُ الْحَدِّ فَإِنْ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ
الْحَدُّ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَنَحْوُهُ قَطْرَةٍ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ الشَّكْرِ وَغَيْرِهَا
لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ الْبَيِّنُ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا عَلِيَ
وَأَشْتَدَّ وَقَدْ فَتِيَ بِالزَّيْتُونِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيِّنًا بَلْ كَانَ مُطْبُوعًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَنْبِ
كَالْقَمْحِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعُسَلِ وَالزَّيْتُونِ الْمُنْفَعِ فِي الْمَاءِ لَا يَسْمَى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ بِهَا
وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَسْمَى كُلَّهَا خَمْرًا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ مُشْتَقًّا مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَ
هُوَ يَحْرُمُ الْكُلُّ.

ترجمہ :- اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول "ان الوصیۃ" پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زیتون اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اسلئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حد سے کم ہو اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انکو رکاوٹ پیدا ہو جائے اور خمر کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاک پھینکنے لگے۔ پس اگر پانی کچا نہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انکو رکے علاوہ جھومارے، گندم، شہد یا خشک انکو رکھا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعیؒ ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، فامرة العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

تشریح:۔ طلاء، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکا یا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو۔ اس کا طلاء نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا "ما شرب هذا بطلاء البعیر" یہ طلاء بعیر کے کس قدر مشابہ ہے اور طلاء بعیر، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے پس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کیلئے طلاء بعیر کا لفظ استعمال فرمایا تھا اسلئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلاء رکھ دیا گیا۔ نفیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی، نفیع زبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی۔ یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نفیع تمر اور نفیع زبیب کہا جاتا ہے۔ خمر یہ ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکا یا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آگئی ہو پھر شدت جوش کی وجہ سے اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحب کے نزدیک شرط ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدت جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ خمر کیلئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو، دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکا یا نہ گیا ہو، سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے، اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی، اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکائے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے۔ حقیقتہً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد نفیعی مسئلہ ملاحظہ ہو۔ مسئلہ یہ ہیکہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حد شرب خمر واجب ہوگی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہوگی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں

کا پینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مشرق ہے غمارہ عقل سے اور اس کے معنی میں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن اخاف کی طرف سے دلیل اور امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انگور کے کچے پانی (جس میں جوش اور جھگ پیدا ہو گیا ہو) پر حقیقہً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر بھانڈا بولا جاتا ہے اور یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ اخاف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہذا آیت "انما الخمر والمیسر الا یہ" جو حرمت خمر پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث "من شرب الخمر فاجلدوہ" جو وجوب حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کا پینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو اور اس کے پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ اخاف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُزَادُ بَسْمُؤُ بَيْنِي فِي الْوَصِيَّةِ لِأَنَّ بَاءَ عَطْفٍ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ ثَلَاثُ أَحْمَرِ إِذَا
أَوْصَى أَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلِزَيْدُونَ وَبَسْمُؤُ بَيْنِي يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا
يَدْخُلُ فِيهِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَبْنِ حَقِيقَةً فِي الْأَبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ ابْنِ
فَلَا يَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَقَالَ لَا يَدْخُلُ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ أَيْضًا لِأَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ
فَيَنْتَازِلُهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ :- اور بیٹوں کو وصیت کرنے کی صورت میں پوتے مراد نہیں ہوں گے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہوں گے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہوگا۔

تشریح :- یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يَرَادُ الْمُسْرُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ عَظُمَتْ عَلَى مَا قَبِلَتْ وَتَفَرُّعٌ رَابِعٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَسْتَمُ حَقِيقَةٌ فِي الْمُسْرِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجَمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَوَى رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ إِنَّ كُلَّهُمَا مُرَادٌ لَهُنَّ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ فَلَمْ يَحْدِثْ مَاءٌ فَتَيَمَّمُوا صَحِيحًا أَطْبَقَ فَإِنْ كَانَ الْمُسْرُ بِالْيَدِ فَالْتِمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُونُ لِمُسْرِ النَّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوَضُوءِ وَإِنْ كَانَ الْمُسْرُ بِالْجَمَاعِ فَالْتِمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْمَجَازَ لَهُنَّ مُرَادٌ بِالْجَمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ أَيْضًا لِإِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ الْمُسْرُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوَضُوءِ حَتَّى يَكُونَ التَّيَمُّمُ خُلُوعًا عَنْهُ بَلْ إِنَّمَا هُوَ خُلُوعٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ -

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے قول "اولا مستم النساء" میں مس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور جو تھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ "لا مستم" مس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صحيهاً طيباً" پس اگر مس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور مس النساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر مس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت سے جنس کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس مس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہوگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر جو بھی تفریع مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لمس نساء بالید ناقض وضو ہے اور اخاف کہتے ہیں کہ لمس نساء بالید ناقض وضو نہیں ہے، دونوں حضرات کا مسئلہ یہ آیت ہے ”اولا ستم النساء فلم تجدوا ما ز فتموهما صعباً طیباً“ لا ستم یعنی ملا ستمہ نساء ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو یک وقت مراد لینا چونکہ جائز ہے اسلئے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدیث اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوگا اور جماع کی صورت میں حدیث اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کیلئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہو گئے۔ اور اخاف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا یک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی اخاف و شوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو اخاف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کیلئے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا۔

— اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقض وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقض وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

قَالَ مِثْلُهُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالِ الْأَخِيرُ
الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهِمَا سَوَى الْأَخِيرِ
وَالْمَجَازِ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَاداً أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ فِي الْأَمْتِلَةِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَ
الْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْمِثَالِ الْأَخِيرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخَرُ أَعْنَى الْمَجَازِ فِي الْأَوَّلِ
وَالْحَقِيقَةِ فِي الْأَخِيرِ مُرَادٌ عَلَى مَا حَرَّرْنَاهُ۔

ترجمہ:۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور
آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول

کے کیونکہ اخیر کے سوا تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

تشریح :- چاروں تفریعی مسئلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اول کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَعَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي رَدِّ اعْتِرَاضَاتِ تَرَدُّدٍ عَلَى هَذِهِ الْمَعَادَةِ فَقَالَ وَفِي
الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْمَرْفُوعُ جَوَابُ سُؤْلِ مُقَدِّسٍ تَقْرِيرُهُ أَنَّ
يَعْمَرُ إِذَا اسْتَأْذَنَ الْعَرَبِيَّ مِنَ الْأَمَامِ وَقَالَ آمُونًا عَلَى أَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا تَدْخُلُ فِي
الْأَبْنَاءِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ أَنَّ أَبْنَاءَ الْأَبْنَاءِ مَجَازٌ فِي
لَفْظِ الْإِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيَلْزِمُ إِجْمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَأَجَابَ
بِأَنَّ اسْمًا تَدْخُلُ الْمَرْفُوعُ فِي هَذَا الْإِسْتِثْنَاءِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْإِسْتِثْنَاءِ شَبْهَةٌ فِي
حَقِيقَةِ الدَّخُولِ لَا تَدْخُلُ فِي الْأَحْسَادِ فَإِلْهَامُ الْأَدَبِ بِأَلْفَاظِهَا أَنَّهَا هِيَ الْأَبْنَاءُ وَالْمَوَالِي
بِلَا وَسْطَةٍ لَكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْأَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرَ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
بَنِي آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِي يُطْلَقُ عَرَفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلِاجْتِنَابِ الْإِحْتِشَاءِ فِي حِفْظِ
الدَّخُولِ بِلَا إِسْرَادَةٍ۔

ترجمہ :- اور جب مصنف تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناؤ اور موالی پر اسن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے اسن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناؤ اور موالی پر اسن دیں تو ابناؤ میں ابناؤ ابناؤ اور موالی میں موالی موالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناؤ ابناؤ لفظ اسن میں مجاز ہے اور موالی موالی لفظ موالی میں مجاز پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اسن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں۔ اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناؤ اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناؤ اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر

ابناء کے انباء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظ دم میں انباء کے انباء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل نہیں گئے۔
تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے انباء پر امن طلب کیا اور یوں کہا ”آمنونا علیٰ ابنائنا“ ہم کو ہمارے انباء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا ”آمنونا علیٰ موالینا“ ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں انباء اور انباء الانباء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ انباء، انباء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور انباء الانباء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی، موالی (معتق التار) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (معتق المعتق) بفتح التاء کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے۔ اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے انباء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقا اس صورت میں ہے جب کہ انباء اور انباء الانباء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز انباء سے مطلقاً فروغ مراد ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہو گا کہ میرے فروغ کو امان دیا جائے اور فروغ کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہو گا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہو گا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد جیسا کہ یہاں لفظ انباء سے فروغ مراد لئے گئے اور فروغ کا ایک فرد انباء (بیٹے) بھی ہیں اور انباء الانباء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہو گا۔

دوسرا جواب جس کو مصنفؒ بذات خود بیان فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، انباء (بیٹوں) اور موالی (معتق غلاموں) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہو گا۔ مگر چونکہ لفظ انباء بظاہر انباء الانباء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیسا کہ ”یا بنی آدم“ میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے انباء الانباء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہ ثابت

ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائیگا کہ شاید ابناء و الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالا ارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہ ہی ہے کہ خون محفوظ ہو، حال مذکورہ مسئلہ میں ابناء اور موالی تو امان میں بالا ارادہ ہیں اور ابناء و الابناء اور موالی کے موالی۔ بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاط داخل ہیں اور سابق میں گذر چکے حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابناء اور ابناء و الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا۔

وَيَرُدُّ عَلَى هَذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ وَهُوَ أَنَّ يُنْبَغُ أَنْ يُعْتَدَرَ مِثْلُ هَذِهِ الشَّيْءِ لِاحْتِطَاكِ فِي حِفْظِ الدَّمِ فِيهَا إِذَا اسْتَأْمَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْإِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ أَيْضًا يَسْتَأْوِلُ بظَاهِرِهِ لِاسْمِهِ الْإِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ فَأَجَابَ الْمُصَنِّعُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ بِخِلَافِ الْإِسْتِئْثَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ خِطْبُ لَا يَدْخُلُ الْإِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّ ذَا بَطْنِيكَ التَّبَعِيَّةَ فَيَلْبِقُ بِالْفَرْعِ دُونَ الْأَصُولِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّسْأُولُ الظَّاهِرِيُّ إِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَدَّ كَوْنُهُ فَيَلْبِقُ هَذَا بِآبَاءِ الْآبَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي لَا تَهْمُ فَرْعٌ فِي الْإِطْلَاقِ وَالْخُلْفَةِ جَمِيعًا وَنَ الْإِجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِأَنَّهُمْ وَإِنْ كَانُوا فَرْعًا لِلْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُمْ أَصُولٌ فِي الْخُلْفَةِ فَلَيْفَ يَتَّبِعُونَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَإِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ إِلَى أَيْمِهِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى الْمَكَاتِبَ أَبَاهُ لَا لِأَنَّهُ دَخَلَ بِالتَّبَعِيَّةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ هَذَا اللَّفْظُ بِدَاخِلٍ فِيهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيقًا لِلصَّلَةِ وَالْإِحْسَانِ فَإِنَّ الْخُرَادَ إِشْتَرَى أَبَاهُ يَكُونُ خُرَادًا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْأُبُوَّةِ فَإِذَا اشْتَرَى الْمَكَاتِبَ أَبَاهُ يَصِيرُ مَكَاتِبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ حَالِهِ وَأَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ فَيَا لْإِجْمَاعِ أَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ أَوْ جَعَلَ الْأُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْأَصُولِ تَمَّ لِلْإِحْتِطَاكِ -

ترجمہ :- اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور اہمات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آبا اور لفظ اہمات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آبا اور اہمات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہذا یہ فروع کے مناسب ہو گا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناول ظاہری شیء مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا یہ ابناء الابناء اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آبا اور اہمات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتبت نے اپنے باپ کو خریدا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ حرنے جب اپنے باپ کو خریدا تو وہ اس پر بچی ابوت حرم ہو جائے گا پس جب مکاتبت نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتبت ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا صلہ اس کے حسب حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم اہماتکم" میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالت النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً اہمات کو اصول کے معنی میں یہ دیا گیا ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے کہا کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اپنے ابناء الابناء کو اپنا دے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسی طرح جب آبا کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکور شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیے تھا اور اہمات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہیے تھا کیونکہ لفظ آبا بظاہر اجداد کو اور لفظ اہمات بظاہر جدات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آبا کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدات، اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آبا کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل نہ ہونا اسلئے ممکن ہے کہ آبا کا ظاہری تناول اجداد پر اور اہمات کا ظاہری تناول جدات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا آبا کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہو گا یعنی اس دخول میں اجداد، آبا کے تابع ہوں گے اور جدات، اہمات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدات اگرچہ اطلاق لفظ میں آبا اور اہمات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آبا اور اہمات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آبا اور اہمات

کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور اہبات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور اہبات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروغ اور تابع ہیں لہذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں سلسلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ "و اما تسری الکتابۃ الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اس میں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بُری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہو گا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے "من ملک ذارحم محرّم عتق علیہ" پس اسی طرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہو گا۔

"و اما حرمتہ نکاح الجذات الخ" سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت حرمت علیکم اہباتکم میں جدات، اہبات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی اہبات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) و فروع (اہبات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالت النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (اہبات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں غوم مجاز کے طور پر اہتات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ اہتات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَأَتَمَّا يَنْعَى عَلَى الْمَلِكِ وَالْجَارَةِ وَالذُّخُولِ خَافِيًا أَوْ مُتَعَلِّيًا إِذَا أَحْلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ أَنْ تَكُونَ خَافِيًا وَمَجَارَةً أَوْ يَكُونُ مُتَعَلِّيًا وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّهُ يَحْتَضِرُ بِكَلَامِ الْأُمُورِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارَةِ وَأَيْضًا أَنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ لَهُ وَمَجَارَةُ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْحَارَةِ وَالْعَارِيَّةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّهُ يَحْتَضِرُ بِكَلَامِ الْأُمُورِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارَةِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ۔

ترجمہ :- اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مقدرا کا جواب ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ”وَأَسْرَعُ لَا أَضَعُ قَدَمِي فِي دَارِ خَالِدٍ“ بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیوں کہ وضع الشئ فی الشئ کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ طرف بنایا جائے اور بلا واسطہ طرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہر حال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونا والے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گذر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حائث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہوا یا عاریہ لیا ہوا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوک گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوک گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریہ کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانیوالا خالد کے مملوک مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریہ کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا، اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَفْعُ هَذَا الْخَلْفُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةُ جَبِيْعًا وَكَذَا عَلَى الدَّخُولِ
حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ وَهُوَ
الدَّخُولُ وَنَسْبَةُ السُّكْنَى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي
شَامِلٌ لِلدَّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْتَضِرُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ
هَذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَدُنِّيَّةً فَإِنْ كُنْتَ لَدُنِّيَّةً فَعَلَى مَا نَوَيْتُ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا مَا شِئْتَ أَوْ
رَاكِبًا وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ مِنْ نَقْطَةٍ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَضِرْ لَأَنَّهُ حَقِيقَةً مَهْجُورَةٌ لَا
تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سَكْنَى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي شَامِلٌ لِلْمَلِكِ

وَالْإِجَارَةُ وَالْعَارِيَّةُ فَيَحْتَضِرُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِإِجْمَاعِ بَيِّنَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْكَلِمَةُ بَرُودٌ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ فِي الْقِتَاوَعِ أَنْتَ إِذْ لَمْ تَكُنْ سَلَكْتَ الدَّارَ مُسَكِّنِي لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مُلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُونِ يَحْتَضِرُ أَيْضًا إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ السُّكُنَ أَعْرَضَ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا.

ترجمہ :- پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ یہ قسم اس کے قول "لا یضع قدم فی دار فلان" میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجاز کے اعتبار سے اور وہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول "لا یضع قدم" سے "لا یدخل" مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقاً دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو۔ پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حاث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مشکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر مشکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر یا دبا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہونے تو حاث نہ ہوگا کیوں کہ یہ حقیقت متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول "فی دار فلان" سے مراد "فی سکنی فلان" ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حاث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دار فلان کا سکنی نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حاث ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنی عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "والشر لا یضع قدمی فی دار خالد" کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حاث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے یعنی قسم کھانیوالے کے قول "لا یضع قدمی" سے "لا یدخل" (میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا) مراد ہے "اور لا یدخل" ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب لا یضع قدمی سے "لا یدخل" مراد ہے اور لا یدخل "دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حاث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حاث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والمجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے

پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خوراند داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیوں کہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مجبورہ ہے اور حقیقت مجبورہ (مترکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانی والا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت مجبورہ اسلئے ہیکہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ حقیقت معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قدر کیساتھ متعین نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ فی دار خالد سے "فی سکنی خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا اور یہ معنی مجازی ہے، دار مملوکہ، دار مستاجرہ اور مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا گریہ کا ہو یا عاریتہ لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لڑا ہوا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد" سے مراد "سکنی خالد" لیا گیا ہے اور "سکنی خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہذا حالف ان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا مگر عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فناوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو

بلکہ خالد کا مملوک مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہیئے تھا۔ کیونکہ یہ مکان سکنی خالد کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”سکنی“ عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگر صرفی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنی تقدیری موجود ہے لہذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنی کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنی کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَأَتَمَّا يَحْنُثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْمِهِ عَبْدٌ أَوْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ جَوَابُ
سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّ مَا إِذَا أَحْلَفَ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ قَالَ يَوْمُ
حَقِيقَتِهِ فِي النَّهَارِ وَمَعْجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِأَنَّ إِنْ قَدِمَ
فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَتَعَقُّ الْعَبْدُ۔

ترجمہ :- اور حالف اپنے قول ”عبدی حریوم یقدم فلان“ میں حانث ہو جائے گا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ”عبدی حریوم یقدم فلان“ پس ”یوم“ دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گزرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم، دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

نوائد :- یہیں : شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جس کے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یہیں میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانث ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا "ان جاہ خالد فبعدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے پس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہر حال تعلیق بھی شرعاً یہیں ہوتی ہے ۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَحْتَضِرُ فِي هَذَا الْمِثَالِ بِالْعُدْوَةِ وَلَيْلًا أَوْ نَهَارًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنَى مَجَازِي شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْتَضِرُ بِاعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مَطْلَقِ الْوَقْتِ تَأْرِيدَ هُمَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هُمَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرِفُ بِهَا أَنَّ فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَعَمَلٌ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُتَمَدِّيًا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّهُ سَرْمَانٌ مُتَمَدِّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُتَمَدِّيًا يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمَطْلُوقُ لِأَنَّهُ يَكْفِي لِذَلِكَ الْفِعْلُ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ أَيْ فِعْلٌ يُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ الْمُصَافِ بِالْيَوْمِ أَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ أَنَّ إِذَا كَانَ مُتَمَدِّيًا مِثْلُ أَمْرِكَ بِبَيْدِكَ يَوْمَ مَرْكَبٍ زَيْدًا يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُتَمَدِّيًا مِثْلُ عَبْدِي حَرًّا يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانِ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَمَدِّيًا دُونَ الْآخَرِ مِثْلُ أَمْرِكَ بِبَيْدِكَ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانِ أَوْ أَنْتَ طَالِبِي يَوْمَ مَرْكَبٍ زَيْدًا فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُصَافِ بِالْيَوْمِ بِالِاتِّفَاقِ ۔

ترجمہ :- مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے پس حالف عموماً مجاز کے اعتبار سے حانث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل متمد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ متمد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر متمد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر

ہے مضاف الیہ یا عامل۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل تمتد ہوں جیسے ”امرک بیدک یوم یکب زید“ تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر تمتد ہوں جیسے ”عبدک حر یوم یقدم فلان“ تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے ایک تمتد اور دوسرا غیر تمتد ہو جیسے ”امرک بیدک یوم یقدم فلان“ یا ”انت طالق یوم یکب زید“ تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ۔

تشریح :- اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”عبدک حر یوم یقدم فلان“ میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات دن دونوں کو شامل ہیں لہذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حاثث ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں امی وقت یقدم فلان یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات ہر دو پر ہوتا ہے لہذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر تمتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”رکبت ہذہ الدابة یوماً“ تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ دن ایسا تمتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل تمتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر تمتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدم وقوع طلاق۔ وقوع عتق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر تمتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل تمتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے ”امرک بیدک یوم یکب زید“ کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں ”امرک بیدک“ اور ”رکوب“

دونوں فعل متد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر متد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حریوم یقدم فلاں" میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر متد فعل ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک متد ہو اور دوسرا غیر متد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر متد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر متد ہو تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ متد ہو یا غیر متد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرک بیدک یوم یقدم فلاں" تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ متد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انت طالق یوم یرک زید" میں عامل یعنی طالق چونکہ فعل غیر متد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال "عبدی حریوم یقدم فلاں" میں عامل یعنی حریت عبد چونکہ غیر متد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلاں دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والجماز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول مشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر متد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں "لکنہم اختلفوا فی انه الخ" فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک متد اور دوسرا غیر متد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اسی وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ فَمَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمٌ رَجَبَ جَوَابَ سُؤَالِ اَخَرٍ
تَعْرِيفُهُ اَنْ يُعَمَّرَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمٌ رَجَبَ وَتَوَلَّى بِالنَّذْرِ وَالْيَمِينِ
اَوْ تَوَلَّى الْيَمِينِ فَقَطُّ وَلَمْ يَخْطُرْ بِاِلَهِ النَّذْرِ فَاِنَّهُ يَكُونُ نَذْرًا وَيَمِينًا مَعًا وَ
النَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ مَعًا حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِمَوَاتِنِ الْفَضَاءِ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةِ لِلْيَمِينِ وَلِهَذَا

قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُفْرَأَ رَجَبٌ غَيْرُ مُنَوَّنٍ لِيَكُونَ الْمَرَادُ رَجَبٌ هَذِهِ السَّنَةِ لِتَظْهَرَ
ثَمَرَتُهُ فِي الصَّوَابِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ إِلَّا عِنْدَ
الْمَوْتِ بِالإِصْصَاعِ بِالنَّدَايَةِ وَهَذَا إِتْمَامُ بَرْدٍ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَوَجْهُ رَجَبٍ بِخِلَافِ
أَبِي يُوسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي وَإِنْ لَفَيْتُمْ شَيْئًا أَوْ نَوَى
النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ أَوْ سَلَا نَفْيِهِ يَكُونُ نَذْرًا بِالإِتِّفَاقِ وَإِنْ نَوَى الْيَمِينَ مَعَ
نَفْيِ النَّذْرِ يَكُونُ يَمِينًا بِالإِتِّفَاقِ وَالْإِيزَادُ إِتْمَامًا هُوَ عَلَى التَّوَجُّهِينِ الْأَوَّلَيْنِ
عَلَى مَذْهَبِهِمَا -

ترجمہ :- اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا بشرط علی صوم جب
یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "بشرط علی صوم رجب" اور اس
سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی - اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا
نہیں ہوا - تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی میں اور یمین اس کے مجازی معنی
میں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتیٰ کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے
قضاء اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا - اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تینوں پڑھا
جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہوا اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت
کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت
میں، اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف کے اسلئے کہ ان
کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی
نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی - اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی
تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے -

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر جو تھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی
شخص نے کہا بشرط علی صوم رجب "اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت
کی اور نذر کا اثبات یا نفیاً خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ
رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین
واجب ہوگا بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے
حقیقی معنی میں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی
موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

ہونے کی علامت ہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے، پس ثابت ہو گیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالاں کہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ لفظ رجب کو بلاتنویں غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو غم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعینہ رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی، کیوں کہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیوں کہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنویں کیساتھ پڑھایا تو یہ منصرف ہوگا اور غم نہ ہونے کی وجہ سے غیر متعین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارہ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اور جب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتاً یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارہ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارہ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ شارح نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو) اور نذر کا اثبات یا نفي یا خیال بھی نہ ہو، میں جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسف کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فَأَجَابَ الْمَصْحُوحُ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أُبَيِّدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينَ جَمِيعًا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لِأَنَّ
نَذْرًا بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمَوْجِبِهِ وَتَحْرِيرُهُ أَنَّ قَوْلَهُ لِلَّهِ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ وَ
هُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَكَانَ صَوْمٌ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحٌ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ
وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا قِيلَ مَنْ مَوْجِبٌ هَذَا النَّذْرِ
تَحْرِيرُهُ الْمُبَاحُ الَّذِي هُوَ التَّرْكُ وَتَحْرِيرُهُ الْحَلَالُ يَمِينٌ لِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَّةً أَوْ الْعُسْلَ عَلَى نَفْسِهِ فَسَمَّى اللَّهُ ذَلِكَ يَمِينًا وَقَالَ
لَوْ تَحَرَّيْتُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَجَلَّةً أَيَّمَانَكُمْ فَعَلِمْنَا أَنَّ
تَحْرِيرَهُ الْحَلَالُ يَمِينٌ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجِبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلَكِنَّهُ
يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُوجِبًا يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ الْيَمِينَةِ لِأَنَّ مُوجِبَ الشَّيْ
لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْيَمِينَةِ إِلَّا أَنْ يَقَعُ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ فَلِذَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْيَمِينَةِ
وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ
الْلَفْظِ وَلَكِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ
تَحْتَ الْإِثْرَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَى الْيَمِينَةِ وَقِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ لِلَّهِ بِمَعْنَى وَاللَّهِ
صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلُهُ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ :- پس مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول بشرطی نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترتک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترتک حرام ہو گیا پس اس نذر کے موجب سے اس مباح یعنی ترتک فعل کا حرام کر دینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قطیبہ رضی اللہ عنہا کو اپنی ذات پر حرام کر لیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کر دیا

ہے اللہ نے تمہارے لئے کھول ڈالا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہو گیا کہ حلال کو حرام کرنا یحییٰ ہے پس یحییٰ کلام کا موجب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یحییٰ موجب ہے تو مناسبت ہے کہ یحییٰ بلا نیت ثابت ہو کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یحییٰ حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہذا یحییٰ محتاج نیت ہوگی اور کہا گیا کہ لفظ سے یحییٰ مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ لفظ سے آگئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہوگا جب کہ فقط یحییٰ کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول "لشہ" "والشہ" کے معنی میں یحییٰ کا صیغہ ہے اور اس کا قول "علیٰ" نذر کا صیغہ ہے لہذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے کہ مذکورہ کلام "لشہ علیٰ صوم جب" سے نذر اور یحییٰ دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یحییٰ ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہیکہ اس کلام میں علیٰ کا لفظ مذکور ہے اور "علیٰ" کا لفظ ایجاب (کسی شئی کو واجب کرنے کیلئے) آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لاء ہے اور یہ کلام اپنے موجب کے اعتبار سے یحییٰ اسلئے ہیکہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہو گیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہو گیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یحییٰ ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہ یا شہد کو حرام کر لیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یحییٰ رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کر دو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یحییٰ ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یحییٰ ہے لہذا مذکورہ کلام میں یحییٰ، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے پس ثابت ہو گیا کہ یہ کلام اپنے موجب اور لازم کے اعتبار سے یحییٰ ہے یعنی یحییٰ اس کلام کا موجب ہے نہ کہ مجاز مراد یعنی اس کلام سے یحییٰ کا ارادہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجاز معنی ہونے کی وجہ سے بہر حال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب کے اعتبار سے یحییٰ ہے تو نذر اور یحییٰ دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا

اور جمع بین الحقیقت والجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب

ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیے تھی کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقت مجبورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادتہ یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی طرح عادتہ مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادتہ یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقت مجبورہ کے مانند ہوگئی یعنی جس طرح حقیقت مجبورہ کو عادتہ اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقت مجبورہ پر عمل کرنے کیلئے چوں کہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔ شاید شارح نے ”الا ان یقال“ کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے بعض حضرات مثلاً صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام ”بشر علی صوم رجب“ سے مراد یمین ہی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغہ لفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغہ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاج ارادہ نہ ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت و مجاز کا ارادے میں جمع کرنا لازم آیا لہذا یہ جواب بھی جامع اور حاوی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام ”بشر“ ”والشر“ کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور علیؒ ”نذر“ کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فَهُوَ كَشْرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّ تَمَلُّكَ بِصِغْتِهِ تَحْرِيرٌ بِمُوجِبِ تَشْبِيهِ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ
بِهِ تَوْضِيحًا وَتَأْيِيدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيبَ يَكُونُ تَمَلُّكًا بِإِعْتِبَارِ صِغْتِهِ لِأَنَّ
صِغْتَهُ مَوْضُوعٌ لِلْمَلِكِ وَلَكِنْ يَكُونُ تَحْرِيرًا وَاعْتِقَادًا بِمُوجِبِ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ
مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعَتَقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ
وَالْأَقْبَلُ الشَّرَاءُ وَالتَّحْرِيرُ مُنَافَاةٌ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ .

ترجمہ :- پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیوں کہ شراؤ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے مسئلہ نذر کو شراؤ قریب کیساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیونکہ جس شخص نے اپنے قریب دار کو خریدا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراؤ مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجب کے اعتبار سے تحریر و اعتاق ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت کا مقتضی عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائے گا ورنہ تو شراؤ اور اعتاق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ ”نذر علی صوم رجب“ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیریں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراؤ (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور مقتضی عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من ملک ذی رحم محرم منہ عتق علیہ“ حاصل یہ کہ شراؤ، ملک کی علت ہے، اور یہ ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطے سے عتق کو شراؤ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراؤ قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے، ورنہ شراؤ اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراؤ ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مثبت اور منہی کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّعُ تَفَرُّعَاتٍ شَرَعَ فِي بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيقُ
الِاسْتِعَارَةِ الْإِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْأَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى وَالِاسْتِعَارَةُ فِي عَرَفِ
الْأَصُولَيْنِ يُرَادُ مِنَ الْمَجَازِ وَعِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَإِنَّ الْمَجَازَ
عِنْدَهُمْ إِنْ كَانَتْ فِيهِ عِلَاقَةُ التَّشْبِيهِ يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا وَإِنْ كَانَتْ
فِيهِ عِلَاقَةُ غَيْرِ التَّشْبِيهِ مِنْ عِلَاقَاتِ الْخُمْسِ وَالْعِشْرِينَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبَةِ
وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّائِزِ وَالْمَلْزُومِ وَغَيْرِهَا يُسَمَّى مَجَازاً أَمْرُسَلاً وَالْمُصَدَّرَ
عَبْرَ عَنِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلُّهَا يَقُولُ صُورَةً وَعَنِ عِلَاقَةِ الْاسْتِعَارَةِ
الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ يَقُولُ مَعْنًى فَكَأَنَّهُ قَالَ وَطَرِيقُ الْمَجَازِ وَجُودُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ
الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ وَالْمَجَازِيَّ بِعِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ بِعِلَاقَةِ الْاسْتِعَارَةِ
الْأَوَّلِ هُوَ الصُّورِيٌّ وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَأَسْرَادُ الصُّورِيَّ أَنْ تَكُونَ صُورَةً
الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّ مُتَّصِلَةً بِصُورَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ بِنَوْعٍ مُجَاوِرَةٍ بِأَنْ يَكُونَ
سَبَبًا لَهُ أَوْ عِلَّةً أَوْ شَرْطًا أَوْ حَالًا أَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلًا بِكُنْ
فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعَرَفِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہو کر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ
فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو ضروری ہو یا معنوی ہو یا صولیوں کی اصطلاح میں
استعارہ و مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان نے نزدیک استعارہ مجازی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام
اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ بچیس علاقوں مثلاً
سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے
نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور
استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے
کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ
کا علاقہ ہو۔ اول ضروری ہے اور ثانی معنوی ہے اور ضروری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی
حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو یا اس طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب
ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی
کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشتبہ ہو کیساتھ مشہور ہو۔
تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنف قاعدہ مذکورہ راجع بین الحقیقت والمجاز

کے عدم جواز پر چار تفریعات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورتہ اتصال ہو یا معنی اتصال ہو۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیوں کہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورتہ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے یکس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو ”معنی“ مشبہ بہ میں دوسرے معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ استعارہ باقساہما کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحہ (۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے ”اشتبت المنیۃ لظفار“ موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ تشبیہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہذا یہ استعارہ تخیلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے ”اولئک الذین اشتروا الضلالتہ بالہدی فمابحت تجارہم“ میں منافقین کے استبدالِ ضلالت بالہدی کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ ترک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافعتین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔ استعارہ تصویر کے ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رأیت اسد یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے جن پکس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے، کیونکہ چرنے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطر السماء بناتاً میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا سبب ہے پس اس مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے الی انحصار خمر میں خمر مسبب ہے اور اورانگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور پنجوڑے جلتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت بجعلون اصابعکم فی آذانہم میں اصابع (کل) بول کر اناہل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فخر رقبۃ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے بشر فخر جو اونٹ کے ہونٹ کیساتھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیکو اس کی جگہ کو دنیا جیسے واسئل القرۃ یعنی واسئل اہل القرۃ (۸) کسی چیز کو مایوئل کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں اہل شد طالب علم کو مایوئل کے اعتبار سے موسوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامی امواہم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامی کہا گیا ہے کیونکہ مال یتامی ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیر (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابیضت وجوہہم ففی رحمۃ اللہ میں رحمۃ سے جنت مراد ہے کیوں کہ جنت رحمت خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخِرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیوں کہ زبان ذکر کا آلہ ہے۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اُمّی (نا بینا) کیلئے بولا جائے یا اُمّی کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کشتہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے جرّی المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلاں اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے۔ (۱۸) شئی معترف کا اطلاق واحد متکبر پر جیسے ولقد اُمّرت علی اللّٰہیم یسبّی میں ایسے کینہ آدمی کے پاس سے گزر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے، میں اللّٰہیم معترف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذف مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء المسیات اور جیسے واشتعل الراس شیباً میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راس شیباً (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزوق کا شعر ہے۔

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ❖ وقسک عینای الدموع لتجمدا
اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے۔

بعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب ❖ رورہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب
عربی شعر میں سبک دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج و غم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے غورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں غورتوں سے الگ تھلگ ہو گیا پس اس مثال میں لازم یعنی شدّ ازار بول کر ملزوم یعنی غورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہدیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز کے یہ جو میں علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر پچیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقرار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے۔ جمیل احمد غنی عنہ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ أَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً لَشَرِّ عَلَى غَيْرِ تَرْيِيبِ اللَّفِّ فَإِنَّ الْأَوَّلَ
وَمِثَالُ اللَّاتِصَالِ الْمُعْنَوِيِّ إِذِ الرَّجُلُ الشَّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ
فِي مَعْنَى لَاحِظِهِ مَشْهُورٌ مُخْتَصِّصٌ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنَى الْجُرْأَةِ
فَلَا يَسْمَى الرَّجُلُ أَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِغَدَمِ الْإِحْصَاصِ وَلَا الْأَبْخَرِ
لِغَدَمِ الشَّهْرَةِ وَالثَّانِي مِثَالُ اللَّاتِصَالِ الصُّورِيِّ فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ
بِصُورَةِ السَّمَاءِ يُعْنَى السَّحَابَ فَإِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّي كُلَّ مَا عَلَاكَ وَأَطْلَاكَ سَمَاءً
وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُونُ مُتَّصِلًا بِهِ -

ترجمہ :- جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ابخر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورت مطر صورت سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ لگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام و خواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارہ اسد کیساتھ موسوم کر دیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے حل شجاع کو اسد نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعواء کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جس میں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور ہوں اس متن میں دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اد پر والی اور سایہ فگن چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اد پر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ فرائی باری "او کصیب من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔ بہر حال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورتہ اتصال، سماء (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورتہ سماء (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

شُرَّيْنِ أَنْ هَذَيْنِ الْقَتْمَيْنِ كَمَا وَجَدَا فِي الْحَسِّيَّاتِ وَالْمَحَاوِرَاتِ كَذَا لَكَ وَجَدَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ فِي الشَّرْعِيَّاتِ الْإِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالْتِغْلِيلُ نَظِيرُ الصُّورَةِ يُعْنَى أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولًا لَهُ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ مِنْ الْحَسِّيَّاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهُ صُورَةً وَكَذَا الْمَعْلُولُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمَلِكِ يَتَّصِلُ بِالشَّرَاءِ وَمَلِكِ الْمُتَعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسیات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تغلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ سبب صورتہ سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شرا سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حیثیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کہوں کہ مجاز کی بنا پر اتصال پر ہے اتصال خواہ صورتہ ہو خواہ معنی ہو اور یہ اتصال جس طرح حیثیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معانی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے مسبب ہو یا اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ سبب، صورتہ سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورتہ متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شراء (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شراء سے متصل ہوتی ہے باین طور کہ شراء تام کے فوراً بعد مشتری کیلئے ملک بیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملک رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (مسبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے باین طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

(فوائد) شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح، افادہ ملک متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجوب اور وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملک متعہ موجود اور ثابت ہو گئی ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح، ملک متعہ کی علت ہے۔ اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الی الحكم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء، صرف ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوتا

اور بعض صورتوں میں شرع بھی تصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شرع کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ شرع ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالْإِتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى أَيْ الْعِلَاقَةُ فِي الْمَعْنَى الَّتِي شُرِعَ الْمَشْرُوعُ لِأَحْصَاءِ حَالِ كَوْنِهِ بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شُرِعَ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْمُحْسُوسَاتِ كَالْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْكَلَالَةِ وَالْعَوَالَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَوْثِيقًا لِلدَّيْنِ وَبَيْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهَبَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عَوْضٍ وَآمْنَالًا -

ترجمہ :- اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کے لئے حکم مشروع ہوا ہے اس حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصال معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا وثیقہ ہونے میں۔ اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے وہ مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارۃ اور جواز استعمال کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا استعارۃ دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ کفالہ بشرط برأت اخیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اخیل کفالہ ہوتا ہے یعنی کفالہ میں اخیل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اخیل (معیل، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محتمل لہ (قرض خواہ) کو صرف محتمل علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور معیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالہ میں اخیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃ حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اخیل یعنی معیل کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃ کفالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے

مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃ استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطل کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنی عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واپس اپنی شئی موہوب، موہوب لے سے واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِيلَ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ لِیَبْتَنِي عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْأَوَّلُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُ الْإِتِّصَالِ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةُ وَالتَّعْلِيلُ يَسْتَنْوِعُ عَلَى نَوْعَيْنِ لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَكِنَّا كَانُوا عِلَاقَةً التَّعْلِيلِ أَشْرَفَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدْ مَحَا حَيْثُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشَّرَاءِ وَأَنَّ يُوجِبُ الْإِسْتِعَارَةَ مِنَ الظَّرْفَيْنِ فَيَجُوزُ أَنْ تُذَكَّرَ الْعِلَّةُ وَتُمرَادُ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذَكَّرَ الْحُكْمُ وَتُمرَادُ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتُ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةُ إِذْ لَمْ تُشْرَعْ الْعِلَّةُ إِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ إِلَّا فَيَتَغَاوَرُ مِنَ الظَّرْفَيْنِ وَالْأَصْلُ فِي الْإِسْتِعَارَةِ أَنْ يُذَكَّرَ الْمُتَقَرَّرُ السَّبَبُ وَتُمرَادُ الْمُتَقَرَّرُ فَتَصَحُّ الْإِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پھر اس کے بعد مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق بنی ہو سکے۔ چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہوا اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اس

یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔
تشریح: مصنفؒ نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں میان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی
 لیکن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ ترک کر دی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں
 کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنفؒ علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور
 یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس
 پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہو سکے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری شرعی سببیت اور
 تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے
 اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف
 ہے اسلئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف
 اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجود علت کے وقت
 حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم
 سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہر حال اس شرافت کی وجہ سے
 تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے
 ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شرا کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شرا کا حکم
 ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو،
 پس شرا علت ہے کیونکہ شرا اس لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ بہر حال ملک کا شرا
 کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی
 جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لیا جائے
 کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت
 دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ
 ہے تو ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ
 اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود
 اور ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے
 پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا
 محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی
 ہے کیوں کہ علت لہذا تھا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اس کے

ذریعہ حکم ثابت کیا جا سکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدنا تو یہ شرعاً لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہر حال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے، اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الْمَلِكَ أَوْ قَالَ إِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الشَّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةٌ تَنْفَعُ لِمَنْعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَلَيْهِمْ فَإِنَّ الشَّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمَلِكُ مَعْلُولٌ وَالْأَصْلُ فِي الشَّرَاءِ أَنْ لَا يَشْتَرِطَ إِجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمَلِكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمَلِكِ أَنْ يَشْتَرِطَ الْإِجْتِمَاعُ عَرَفًا فَإِنْ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتِقُ هَذَا النِّصْفَ فِي صُورَةِ الشَّرَاءِ لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ فَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ دِيَانَةٌ لِصِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ فَيَعْتِقُ نِصْفَ الْعَبْدِ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشَّرَاءَ بِالْمَلِكِ وَلَمْ يَعْتِقْ فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمَلِكَ بِالشَّرَاءِ وَلَكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُ فِي هَذَا الْآخِرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَتَمًّا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ هَكَذَا قَالُوا وَأُعْرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى أَيْضًا تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَلِكَ كَانَ أَعْمَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشَّرَاءِ أَوْ بِالْهَبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالزَّهْدِ وَالشَّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءُ فِي الْأُولَى أَيْضًا وَلَكِنْ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِدَكْرِ الْقَضَاءِ وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُسْكِرًا أَمَا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ فَالْمَلِكُ وَالشَّرَاءُ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَشْتَرِطُ الْإِجْتِمَاعُ فِيهِ لِأَنَّ التَّقَرُّقَ وَالْإِجْتِمَاعَ وَصَفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ.

ترجمہ :- حتی کہ جب کوئی "ان اشتریت عبداً فهو حر" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان ملکت عبداً فهو حر" کہے اور اس سے شراک کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ اسکی تصدیق کیا جائیگی

یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریع ہے کیونکہ شرائعت اور ملک معلول ہے اور شرائع میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفا کل کا اجتماع شرط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شرائع کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائے گا جس صورت میں ملک سے شرائع کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شرائع سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا وہ اس ارادے میں مہم ہو جائیگا علمائے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا (الزام عائد ہوتا ہے) کیوں کہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شرائع کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شرائع اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاء تصدیق نہ کی جائے لیکن یہ اعتراض مصنف پر وارد نہ ہوگا کیوں کہ مصنف نے قضاء کا ذکر چھیڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ عبداً نکرہ کہے لیکن جب ”ہذا العبد“ کہے تو ملک اور شرائع دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع شرط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم علت کیساتھ متصل ہو جسے ملک شرائع متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اسی پر شفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ کہہ کر ”ان ملک عبداً فہو حر“ کا ارادہ کیا یا ”ان ملک عبداً فہو حر“ کہہ کر ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاء بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شرائع مراد لینے کی صورت میں دیانۃ اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی، اور شرائع سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃ تصدیق کی جائے گی اور قضاء تصدیق نہ ہوگی کیونکہ شرائع علت ہے اور ملک معلول ہے اور شرائع کے اندر اصل یہ ہے کہ شرائع کی صورت میں شئی مشتری کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتری (خرید کنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خرید تو یہ کہا جائے گا کہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے اور ملک

کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفان شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جز کا مالک ہو گیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی مضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبدًا فہو حرّ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقیق شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا ینکح فیما لا یملکہ ابن آدم" اور اگر "ان ملکت عبدًا فہو حرّ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شرعاً ارادہ کیا یا شرعاً بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب "ان ملکت" سے "ان اشتریت" مراد لیا گیا تو تحقیق شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہو جائے گا اور جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" مراد لیا گیا تو شرط تحقیق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدم پیش کیا کہ اس شخص نے "ان اشتریت عبدًا فہو حرّ" کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحقیق شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہو جانا چاہیے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے "ان اشتریت" بول کر "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہے اور "ان ملکت" کی صورت میں عدم تحقیق شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شرعاً بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی "ان اشتریت" کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدم نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا پس شرعاً سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں مشکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب مشکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں مشکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر مشکلم نے ملک بول کر شرعاً مراد لیا تو قاضی مشکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں مشکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شرعاً مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں مشکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شرعاً مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال مشکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملک" پر "ان اشتریت" کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

صاحب نورا انوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں مشکلم نے "ان ملک" بول کر "ان اشتریت" کا ارادہ کیا ہو، اس صورت میں بھی مشکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی مشکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک غلام ہے شرعاً، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہو سکتی ہے یعنی "ان ملک" کی صورت میں مشکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ مشکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے مشکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ مشکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ مشکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شرعاً ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خاص ہے یعنی مشکلم اگر "ان ملک" بول کر شرعاً کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جانا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور مشکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب مشکلم نے "ان ملک" سے شرعاً کی نیت کی تو غلام صرف شرعاً کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر مشکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں مشکلم کا فائدہ ہے تو مشکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب مشکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاۃ اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اس کی نیت کا قضاۃ اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نورا انوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کئے جانے کا ذکر نہ کیا ہے لیکن قضاۃ تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنھوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملک" سے "ان اشتریت" کی نیت کی گئی تو قضاۃ تصدیق کر لی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور انجلی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا انجلی اور عمومی سبب شرع ہے اور جب شرع دوسرے اسباب ملک کی نسبت عام اور اغلب سبب ہے تو مشکلم ملک سے شرع مراد لینے کی صورت میں مہم بھی نہ ہوگا اور جب مشکلم اپنی نیت میں مہم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاء تصدیق بھی کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ عبداً "مکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکٹ عبداً" یا "ان اشتریت عبداً" لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکٹ ہذا العبد" یا "ان اشتریت ہذا العبد" تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شرع دونوں برابر ہیں۔ یعنی "ان ملکٹ ہذا العبد" اور "ان اشتریت ہذا العبد" دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً مکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہذا العبد معرفہ چوں کہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

(فوائد) دیانتہ تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبين اللہ اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب مشکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ الْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عِلَّةً اُخْصِيَتْ اِلَيْهَا الْحُكْمُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ طَرِيقًا اِلَى الْحُكْمِ وَلَا يُضَافُ اِلَيْهِ وَجُوهٌ وَلَا وَجُودٌ وَلَا تَعْمَلُ فِيْهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ عِلَّةٌ يُضَافُ اِلَيْهَا كَمَا سَيَأْتِيْ .

ترجمہ :- اور دوسری قسم مسبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے۔ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجہ منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے

معانی سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح :- اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارح نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگا کر علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگا کر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے، اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مُلْكِ الْمُتَّعَةِ بِزَوَالِ مُلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَا مَتَّعَ أَنْتَ حُرٌّ يَزُولُ بِهِ مُلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُولُ مُلْكُ الْمُتَّعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوُطْئُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهَكَذَا إِنْ تَصَالُ شُبُوتُ مُلْكِ الْمُتَّعَةِ بِشُبُوتِ مُلْكِ الرَّقَبَةِ بَانَ يَقُولُ اشْتَرَيْتُ هَذِهِ الْأَمَةَ فَيَتَبُّتُ بِهِ مُلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ شُبُوتِهِ يَتَبُّتُ مُلْكُ الْمُتَّعَةِ .

ترجمہ :- جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے "انت حرہ" کہا تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی، پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریت مذہ الامۃ" تو اس سے ملک رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ زوال ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ سے متصل ہونا اتصال مسبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

مملوکہ باندی سے "انت حرۃ" کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہو جائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہو جائے گی حتیٰ کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کر لے اس مثال میں "انت حرۃ" سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوال ملک رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطے سے حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب یعنی انت حرۃ کی طرف منسوب ہے یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃ) کی طرف زوال ملک رقبہ کے واسطے سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطے سے سبب یعنی "انت حرۃ" سے متصل ہے اس طور پر کہ "انت حرۃ" کہتے ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ زائل ہو جاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوال ملک الرقبہ سے مولیٰ کا قول "انت حرۃ" مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصال مسبب بالسبب کی مثال زوال ملک متعہ کا انت حرۃ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال دل ملک رقبہ کی واسطہ سے ہوتا ہے اس لئے ماتن نے "بزوال ملک الرقبہ" فرمایا۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" اور باندی کے آقا نے کہا "بعث" تو اس عقد بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملک رقبہ ثابت ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس مثال میں عقد بیع سبب ہوگا اور ثبوت ملک متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوت ملک رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطے سے ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوت ملک متعہ) سبب (عقد بیع) سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہاں بھی "ثبوت ملک الرقبہ" سے مراد عقد بیع ہے مگر چونکہ ثبوت ملک متعہ کا عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطے سے ہوتا ہے اسلئے شارح نے بھی عقد بیع کی بجائے "ثبوت ملک الرقبہ" فرما دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اِمْتِعَاثُهُ السَّبَبُ لِلْحُكْمِ دُونَ عَلَيِّهِ بِأَن يَقُولَ اَنْتَ حُرٌّ وَ يُرِيدُ
بِهِ اَنْتَ طَالِقٌ اَوْ يَقُولَ بَعَثْتُ نَفْسِي مِنْكَ وَ يُرِيدُ بِهِ النِّكَاحَ وَ لَا يَجُوزُ اَنْ
يَقُولَ اَنْتَ طَالِقٌ وَ يُرِيدُ اَنْتَ حُرٌّ وَاَنْ يَقُولَ نَكَحْتُكَ وَ يُرِيدُ بَعَثُكَ لِأَنَّ
الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتِ وَ السَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمُسَبَّبِ

مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِأَحَدٍ شَرِّ ذَوَالِ مِلْكٍ الشَّرْفِيَّةِ وَ
 زَوَالِ مِلْكٍ الْمُنْعَةِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اتِّعَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا
 شُجِعَ لِمِلْكٍ الشَّرْفِيَّةِ وَحِلُّ الْوُطْنِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اتِّعَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَلَا
 يَجُوزُ أَنْ يُدْ كَسَرَ الْمُسَبِّبِ وَيُرَادَ بِهِ السَّبَبُ إِلَّا رَأَى أَنَّ الْمُسَبَّبَ مُخْتَصًّا
 بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ نَعَالِي إِنِّي أَسْرَأُنِي أَغْصِرُ خُسْرًا فَإِنَّ الْخُسْرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ
 الْغِنَى فَيَجِيءُ إِلَّا قِتْقَارًا مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے "انتِ حرۃ" کہہ کر "انتِ طالق" مراد لے یا کوئی عورت کہے "بعث نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے اور "انتِ طالق" کہہ کر "انتِ حرۃ" مراد لینا اور "نکحک" کہہ کر "بعثک" مراد لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوالِ ملکِ قہ کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوالِ ملکِ متعہ بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح "بیع" صرف ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب مراد لیا جائے۔ مگر جبکہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "انی ارانی اعصر خسرًا" ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگوڑے پس جانہیں سے احتیاج آئے گی۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اتصالِ صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انتِ حرۃ" کہا اور "انتِ طالق" مراد لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ "انتِ حرۃ" جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور "انتِ طالق" جس کے ذریعہ ملکِ متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہذا "انتِ حرۃ" بول کر "انتِ طالق" مراد لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد کو مخاطب کر کے کہا "بعث نفسی منک" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیوں کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملکِ متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد

لینا جائز ہے لہذا الفاظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انت طالق" کہا اور "انت حرة" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ "انت طالق" جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور "انت حرة" جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا "انت طالق" بول کر "انت حرة" مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "نکحتک" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور "بعثک" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا۔ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوت ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا جواز اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا عدم جواز اس لئے ہے کہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ سبب، اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ سبب محتاج ہے اور سبب محتاج ایہ ہے اور سائق میں یہ قاعدہ گذر چکا ہے کہ محتاج ایہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہوگا۔ اور رہا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن سبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظ عتاق صرف زوال ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملک متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انت حر" کہا گیا تو اس صورت میں زوال ملک رقبہ تو ہوگا لیکن زوال ملک متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوال ملک رقبہ اور زوال ملک متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہو گیا کہ "انت حر" (سبب) جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (زوال ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، سبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، سبب کی طرف محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح الفاظ بیع صرف ثبوت ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوت ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر بیع باندی ہوئی تو ثبوت ملک رقبہ کیساتھ ثبوت ملک متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر بیع غلام ہوا تو صرف ملک رقبہ ثابت ہوگا، اور ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہر حال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (ثبوت ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب سبب کا محتاج نہ ہوا۔ اور جب سبب، سبب کا محتاج نہیں ہے تو سبب محتاج ایہ نہ ہوگا اور جب سبب محتاج ایہ نہیں ہوا تو سبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ محتاج ایہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور سبب بول کر محتاج ایہ نہیں ہے اس لئے سبب بول کر سبب

مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص۔ تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا، اور پہلے گزر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اس کی مثال سیدنا یوسف علیہ السلام کے قید خانہ کے ساتھی کا قول ”انی ارانی اعصر خمرًا“ ہے۔ یہاں خمر سے مراد غنہ (انگور) ہے، اور غنہ، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ خمر، غنہ ہی سے تیار ہوتی ہے اور غنہ کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو اخاف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج الیہ ہوگا اور محتاج الیہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَ بِالْعَكْسِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا يَنْتَبِهُ عَلَى السَّرَايَةِ وَالشَّرُّومِ فَكَيْدُ خُلَانٍ فِي الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَ نَحْنُ نَقُولُ الطَّلَاقُ مَوْضُوعٌ لِرَفْعِ الْعَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ الْعَوَّةِ فَلَا يَنْشَأُ بَيْنَهُمَا أَصْلًا.

ترجمہ :- اور امام شافعی رحمہ فرمایا عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور لزوم پر مبنی ہے لہذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہوں گے اور ہم اخاف کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق اثبات قوت کے لئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم متشابہ نہ ہوں گے۔

تشریح :- سابقین میں علمائے اخاف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظ عتاق (جو زوال ملک رقبہ کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوال ملک متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے لیکن الفاظ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ فرمایا

کہ عتہ کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلہ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے، بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئی میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”وہبک طالق“ (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا ”وہبک حرًا“ (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالہ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں، اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیوں کہ طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتیٰ کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس عتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت عتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثبات قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ عتاق، رقیّت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہذا عتاق ازالہ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قید نکاحی کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیّت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثبات قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثبات قوت، ازالہ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت او اور رقیّت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہر حال ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں شریک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہل عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور بلاغت ایسے معنی ہیں جو مشبہہ بہ یعنی اسد اور حمار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہہ اور مشبہہ بہ دونوں شریک ہیں کیوں کہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں۔ اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعَتَاقَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِإِلْزَامِ الْمَلِكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى وَجْهِ مَلِكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِبُثُوتِ مَلِكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مَلِكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَأَجِيبُ بِأَنَّهُ يَكْفِي فِي هَذَا كَوْنُهُ سَبَبًا فِي الْعُمْلَةِ لَا كَوْنَهُ سَبَبًا عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ بِهِ .

ترجمہ :- لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو نہ کہ اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (سبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جاسکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ ”انت حرة“ (جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے)، بول کر ”انت طالق“ (جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے)، مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انت حرة یعنی لفظ عتاق، انت طالق یعنی زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح ”بعت نفسی منك“ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ بعت نفسی منك جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوت ملک متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی ”انت حرة“ سے ”انت طالق“ مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمن کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے یہ مجاز ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو پس غیث بول کر

جنس نبات مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعدّد سبب ہے۔ وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ اسی طرح بیع مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ بہر حال جب لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً ہوگا جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسی طرح بیع جب مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثَوْبَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْ بَيَانَ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ أَنْ يُصَيَّرَ أَكْثَرُ فِي أَحَدِ مَوَاضِعِ
شُرُوكِ الْحَقِيقَةِ وَفِي أَحَدِ مَوَاضِعِ يَتَرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ
مُتَعَدِّسَةً أَوْ مُهْجُورَةً صَيَّرَ إِلَى الْمَجَازِ يُعْنَى بِالْمُتَعَدِّسِ مَا لَا يُمَكِّنُ الْوُصُولُ
إِلَيْهِ إِلَّا بِسُقَّةٍ وَبِالْمُهْجُورِ مَا يُمَكِّنُ وَصُولَهُ إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَوَكَّؤُهُ كَمَا إِذَا
خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالُ الْمُنْعَدِّسَةِ إِذَا أَكَلَ النَّخْلَةَ نَفْسَهَا
يَتَعَدَّسُ فَيَرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ شَرُّهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ شَرٍّ يَرَادُ بِهَا
نُسْمُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَأَكَلَ مِنْ غَيْرِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْضَرْ لِأَنَّ الْمُنْعَدِّسَ
لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُقَرَّ أَنْ الْمُحْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ أَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ
غَيْرُ مُنْعَدِّسٍ وَإِنَّمَا الْمُنْعَدِّسُ أَكْلُهَا لِأَنَّا نَقُولُ الْيَمِينُ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى النَّعَى
يَكُونُ لِلْمَنْعِ فَمَوْجِبُ الْيَمِينِ أَنْ يَصَيَّرَ الْفِعْلَ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ وَمَا لَا يَكُونُ
مَا كَوْلًا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ بَلْ قَبْلَهَا -

ترجمہ :- پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت متعذر ہو یا مجبور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہوا اور ہجور سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو۔ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے کہ بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیع کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے، متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضایہ ہے کہ ”فعل“ قسم کی وجہ سے ممنوع ہو اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ مصنف مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پاکر اب اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا ہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو، اور حقیقت ہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقت متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا ”واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ“ خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہو تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے، اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

”ولایقال“ سے شارح نے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں مخلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیوں کہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب مخلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہیں کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے ”واللہ لا اشرب الماء“ کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف اپنے آپ کو شرب مارے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمن کا مقتضی یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب مارے قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حسا اور عاده نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کہ وہ نہ حسا کھایا جاتا ہے اور نہ عاده کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مثال مذکورہ ”واللہ لا اشرب من ہذہ النخلۃ“ میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی مخلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب مخلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

أَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي ذَا بَرٍ فَلَانٍ مِثَالٍ لِّلْمُهْجُورَةِ لِأَنَّ وَضَعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ خَافِيًا مِنْ خَارِجٍ بِدُونِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُدْكِئٌ لِّكُنَّ النَّاسَ هَجَرُوهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُولُ لِلْعَرَفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَعَرَفَتْ لَأَنَّ مَهْجُورَةً.

ترجمہ :- یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت ہجورہ کی مثال ہے کیوں کہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہذا عرف کی وجہ سے اس سے داخل مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے حقیقت ہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ لا أضع قدمی فی دار فلاں“ بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم جو کھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں جو کھٹ کے اندر داخل کر دے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی ہجورہ اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ یا ہونگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہر حال جب اس کلام میں وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حاشا ہو گیا سوار ہو کر داخل ہوا ہو یا پیادہ یا داخل ہوا ہو ہونگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو۔ اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حاشا نہ ہو گا کیوں کہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کی ساتھ بھی حاشا کا حکم متعلق نہیں ہو گا۔

وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً مُوَبَّطٌ بِقَوْلِهِ أَوْ مَهْجُورٌ أَمْ لَا يَنْزُرُ فِي الْمَصْصِ
إِلَى الْمَجَازِ أَنْ تَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُورُ شَرْعًا أَيْضًا كَالْمَهْجُورِ
عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوَكُّيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفَرُّعٌ لَهُ يَعْنِي أَنْ وَكَلَّ
أَحَدٌ سَرَجَلًا بِأَنْ يُخَاصِمَ الْمُدَّعِيَ عِنْدَ الْقَاضِي يُحْمَلُ عَلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ
الْخُصُومَةَ هُوَ الْإِنْكَارُ فَقَطْ مُحَقَّقًا كَانَ الْمُدَّعِي أَوْ مُبْطَلًا وَهُوَ خَرَأُ شَرْعًا
لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنَازَعُوا عَنَّا فَلَا بُدَّ أَنْ يَصْرِفَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالسَّرِّ وَالْإِقْلَابِ
مَجَازًا مِنْ قِبَلِ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَقْسَرَ التَّوَكُّيلُ عَلَى مُوَكَّلٍ جَازِعًا عِنْدَهُ
خِلَافًا لِنَزَرُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ

ترجمہ :- اور مہجور شرعاً، مہجور عادت کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول "او مہجورہ" کی ساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادت مہجورہ ہو بلکہ مہجور شرعاً بھی مہجور عادت کی طرح ہے حتیٰ کہ توکیل بالخصوص مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے خصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر مجبور کیا جائے گا اسلئے کہ خصوصیت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً رد اور اقرار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہو گا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کر لیا تو یہ ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔

تشریح :- ناضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہ ہی ہوتا ہے جو حقیقت مہجورہ عادت کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ عادت کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقتِ ہجورہ عادۃ کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقتِ ہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنفؒ نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصوصیت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”ولا تنازعوا“ جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً ہجور ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ خصوصیت ہجورہ اور جبہ خصوصیت شرعاً ہجورہ تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نورا الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعویٰ کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زعفرانؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیوں کہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَرَادَ اَحْلَفَ لَا يَكْلِمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَقْبَدْ بِزَمَانٍ صَبَاهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ يَصْرِفُ
وَقَبْرُ شَيْءٍ لَدِ الْاَنَّ هَجْرَانِ الصَّبِيَّ فَهَجْرُ شَيْءٍ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ
صَغِيرًا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيرًا وَلَمْ يَبْتَخِلْ عَالِمِينَ فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ اِلَى الْمَجَازِ اَمْ لَا يَكْلِمُ
هَذِهِ الدَّائِلَاتُ فَلَوْ كَلَّمَهُ بَعْدَ مَا كَبُرَ يَحْتَضُ اَيْضًا.

ترجمہ :- اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی۔ یہ عبارت مصنف کے قول "ینصرف" پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفریح ہے کیوں کہ بچے سے قطع تعلق کرنا شرعاً مجبور ہے اسلئے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حاث ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقت مجبورہ شرعاً حقیقت مجبورہ عادیہ کی طرح ہے) پر دوسرا تفریحی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ ہے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مجبور ہے اور شرعاً اسلئے مجبور ہے کہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبرنا ولم یجل عالمینا فلیس منا" جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔ اس حدیث میں ترک رحم پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترک کلام میں ترک رحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترک کلام کرنا حرام اور ترک کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مجبور ہے، اور جب بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مجبور ہے یعنی "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" کلام کی حقیقت شرعاً مجبور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں "واللہ لا اکلم ہذا الذات" یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چون کہ ذات اور وصف صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بول کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے۔ لہذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا پس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حاث ہوگا جو انی میں کلام کرے تب بھی حاث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حاث ہوگا۔ کیوں کہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

لَا يَقَالُ إِذَا أَحْمَلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْتَمِمْ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا ذَا مَرَصَبِيًّا وَتَمَرُّكَ التَّوْقِيرُ
إِذَا اكْبُرَ وَمُهَاجِرَةُ الْمُؤْمِنِ تَوَقُّ ثَلَاثَةً أَيْ أَمْرًا ثَلَاثَةً أَوْ الْمَجَازِ لِلْإِحْتِرَاسِ عَنِ
الْوَاحِدِ يُقْضَى إِلَى ثَلَاثَةٍ مَعَاصٍ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ
وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْتَمِمْ التَّزَامًا وَتَتَّبَعُ لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا أَفَلَا تُعْتَبَرُ وَ
إِنَّمَا قِيلَ هَذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا يَكْلُمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يُعْقَدُ بِرَمَانٍ
صَبَاةٍ لِأَنَّهُ وَصَفَ الصَّبَا صَارَ مَقْصُودًا بِالْخَلْفِ ح وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْخَلْفِ
لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ سَبَبًا يَجِبُ الْإِحْتِرَاسُ عِنْدَ فَيَصَارُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ
كَانَ مَعْجُورًا شَرْعًا

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوٹا
بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا۔ پس ایک خرابی
سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد
معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصد لازم نہیں آتیں، لہذا ان کا
اعتبار نہ ہوگا، اور ”ہذا الصبی“ اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف ”لایکلم صبیًا“ نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم
اس کے بچپن کے زمانے کی ساتھ مقید ہوتی۔ کیوں کہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالکلف ہو چکا ہے
اور وہ داعی الی الخلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے
پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مجبور شرعی ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ
میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں
ہجران صبی یعنی چھوٹوں پر ترکہ رحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنا بھی موت میں معنی ذات
مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے (۱) ”ہذا الصبی“ میں مشارا لہ جب تک، بچہ ہے تو ہجران
صبی یعنی ترکہ رحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترکہ توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور
تین دن سے زیادہ ایک مومن کی ساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے
کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت
مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ
کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہو کر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے، اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی نہیں غنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "والشراکلم صبیاً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حانث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا (بچپن) مقصود بالهلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصف صبا مقصود بالهلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصف صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیوں کہ اشارہ کی صورت میں مشارالیه کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالهلف ہے۔ اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفید اور بنا سمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصف صبا مقصود بالهلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مجور ہے۔

وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أُولَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
خِلَافًا لَهَا يَعْنِي مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ
مَهْجُورَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَالْكَرَّ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ
الِاسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَجِزَ الْحَقِيقَةُ أُولَىٰ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطَّ أُولَىٰ فِي رِوَايَةٍ وَعُمُومُ
الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ

ترجمہ :- اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبین کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقت مجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مجورہ نہ ہو بلکہ عادیہ مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت ہجورہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر ہجورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبینؒ نے انکی ایک روایت کیطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کیطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مشارح نے کہا کہ متعارف سے مراد تعامل ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے۔ اور مشارح عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادل اور تقابہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجاز کی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی الہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

کَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجُنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفُرَاتِ فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ غَيْرِ الْجُنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ لِأَنَّهَا تُغْلَى وَ تُقْلَى وَ تُؤْكَلُ قَضًا وَلَكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبٌ لِإِسْتِعْمَالٍ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهُ إِذَا يَحْنُثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ غَيْرِ الْجُنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنُثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ أَوْ مِنْهُمَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْنُثَ بِالسُّوْبِيِّ أَيْضًا وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ جِسْمًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ .

ترجمہ :- جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیوں کہ اس کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے۔ عادت وہی غالب الاستعمال ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ بعینہ گندم کھائے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے (حانث ہو جائے گا) بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ حالف سقو کھا۔ نے سے بھی حانث ہو جائے لیکن چونکہ سقو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح :- حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے قیہ کھائی "واللہ لا آکل من ہذہ الجنطۃ" یا "واللہ لا اشرب من ہذا الفرات" تو ان دونوں مثالوں میں حضرت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی ”والسہ لا آکل من ہذہ الخنطہ“ کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عین گندم کھائے اور عین گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عین گندم کو بال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں، اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانہ روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عین گندم کھایا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانت ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عین گندم کھانے سے بھی حانت ہو جائے گا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانت ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو پس ”والسہ لا آکل من ہذہ الخنطہ“ میں عموم مجاز کی بنا پر حنطہ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا۔ اور گندم کے اندرونی حصہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہذا عموم مجاز مراد لینے کی بنا پر حالف دونوں صورتوں میں حانت ہو جائے گا۔

”وعلیٰ ہذا یعنی الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا سٹو کھانے سے بھی حالف کو حانت ہو جانا چاہیے کیوں کہ سٹو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا سٹو کھانے سے حانت نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا سٹو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اس کا سٹو علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے سٹو کے عوض متفاضل نہیں جائز ہے پس جب گندم کا سٹو اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے سٹو کو شامل نہ ہوگا اور جب حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز سٹو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا سٹو کھانے سے حانت نہ ہوگا کیونکہ

معلوم علیہ، ستو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ
عَادَةٌ أَهْلِ الْبَوَادِي وَالْكَرْبِ الْمَجَازِ غَالِبِ الْإِسْتِعَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ عُزْبٍ
أَوْ رِثَاءٍ يَتَخَذُ فِيهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَيَحْنُثُ بِالْكَرْعِ فَقَطُّ وَعِنْدَهُمَا الْإِذَاءُ
وَالْعُزْبُ أَوْ بِهِمَا وَالْكَرْعُ جَمِيعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا
يَحْنُثُ لِأَنَّهُ انْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ
فَأَنَّهُ يَحْنُثُ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا الْكَلْبُ إِذَا كَرِيسُوا قَالُوا نَوْنِي شَيْئًا فَعَلَى
حَسَبِ مَا نَوْنِي۔

ترجمہ :- اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منہ لگا کر پئے اور یہ استعمال ہے
جیسا کہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پئے
یا بسے برتن سے جہیں فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحب کے نزدیک فقط منہ لگا کر پینے سے حانث
ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے اور اگر حالف
نے ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے
برخلاف اس صورت کے جب "من ماء الفرات" کہا جاتا۔ کیوں کہ اس صورت میں حالف بالاتفاق حانث
ہو جاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی
نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی "واللہ لا اشرب من ہذا الفرات" کے حقیقی معنی
یہ ہیں کہ حالف منہ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پئے گا۔ "من ہذا الفرات" میں "من" چونکہ ابتدائے نیت
کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق
ہوگا جب کہ پینے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منہ
لگا کر پانی پیا گیا ہو بہر حال دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریائے منہ
لگا کر پینا مستعمل اور مروج بھی ہے جیسا کہ صحرا نشین اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریائے منہ لگا کر
پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ
حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پئے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام
کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے۔ غالب الاستعمال تو اس لئے

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلے ہیکہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ سہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر پانی پیتے ہیں بہر حال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی برہنیت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پئے گا تو حائث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حائث ہو جائیگا اور دریا سے منہ لگا کر پینے کی صورت میں حائث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا اور اگر دریائے فرات سے منہ لگا کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حائث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ لہذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا سہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حائث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف من ہذا الفرات کی جگہ "من ماہ الفرات" کہتا تو مذکورہ نہر سے پانی کر بالاتفاق حائث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی، دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کر لی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهَذَا أَصْلُ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي التَّكْلِيمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَ هُمَا فِي الْحُكْمِ يَحْتَجُّ أَنْ الْخِلَافَ الْمَذْكُورَ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَصَاحِبَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَلَى أَصْلِ آخَرَ مُخْتَلِفٌ بَيْنَهُمَا وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ لِلْحَقِيقَةِ عِنْدَهُ فِي

التَّكَلُّمُ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَهَذَا يَقْتَضِي بَسْطًا وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ
الْحَقِيقَةِ بِالِاتِّفَاقِ وَلَا بُدَّ فِي الْخَلْفِ أَنْ يَتَّصِرَ وَجُودُ الْأَصْلِ وَلَمْ يُوجَدْ
لِعَارِضٍ وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ أَيْضًا لَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ فَعِنْدَهُ الْجَا
خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ أَيْ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ الْحَرِّيَّةُ خَلَفَ
عَنِ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَتَشْرَطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ
الْعَرَبِيَّةُ حَتَّى يُجْعَلَ مَجَازًا عِنْدَ وَقِيلَ فِي تَقْرِيرِهِ أَنَّ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ
الْحَرِّيَّةُ خَلَفَ عَنِ قَوْلِهِ هَذَا آخَرُ وَالْأَوَّلُ أَوَّلِي لِأَنَّهُ يَبْقَى الْأَصْلُ
وَالْخَلْفُ عَلَى خَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَإِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْأَصْلُ بِأَصْلٍ
آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهُ لَا بُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اسْتِقَامَةِ الْأَصْلِ مِنْ
حَيْثُ الْعَرَبِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ فَيُصَارُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةِ
وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمُ هَذَا ابْنِي مُرَادًا
بِهِ الْحَرِّيَّةُ خَلَفَ عَنِ حُكْمِهِ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَيَتَّبَعُ أَنْ يَسْتَقِمَ الْحُكْمُ
الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يُعْمَلْ بِعَارِضٍ حَتَّى يُصَارَ إِلَى الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَتْ الْخَلْفِيَّةُ عِنْدَهُ
فِي التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلِي لِأَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ
وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرَ مُهْجُورٍ فِيهَا فَإِنَّهُ ضَرُورَةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى
صَيْرُورِهِ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلْفًا عِنْدَهُ فِي الْحُكْمِ لِلْحُكْمِ
الْمَجَازِ رُجْحَانٌ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الْإِسْتِعْمَالِ
أَوْ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ
بِالْمَجَازِ أَوَّلِي لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک
مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہو کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں - یعنی امام صاحب اور صاحبین
کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے
اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک
حکم میں - اور یہ سلسلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور
ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود تصور ہو - اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق
ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا

خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول "ہذا ابنی" درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابنی" کا جس سے نبوت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جاسکے، اور اس کلام کی تفسیر میں کہا گیا کہ "ہذا ابنی" درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول "ہذا حر" کا اور اولیٰ ادلیٰ ہے اس لئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیوں کہ اس صورت میں ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم درنا مالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے نبوت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیت ہی ادلیٰ ہے کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عامہ مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ (حقیقی معنی کو چھوڑ کر) مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز جو کہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہذا ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہوگا۔

تشریح :- سابق میں حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور ایک روایت میں مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہے۔

مصنف منابہ کہتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر نوسب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا تصور ہونا ضروری ہے کیوں کہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امور اضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امور اضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو

یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہو سکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو۔ بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانی اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم، اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذا ابنی“ اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عمر کا بچہ مولیٰ کا ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چون کہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اس لئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جاسکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چون کہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیب نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو و صرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا وہ منقود ہوگئی بہر حال مذکورہ کلام ”ہذا ابنی“ چون کہ عربیت اور نحو و صرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف و نسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اسلئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ ”ہذا ابنی“ جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس ”ہذا ابنی“ کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علماء نے قول مذکور کی تقریروں کی ہے کہ ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو ”ہذا حر“ کا خلیفہ ہے گویا ”ہذا حر“ اصل اور حقیقت ہے اور ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا حر“ ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون جی نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر پاتی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل حقیقت بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو۔ اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت

پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرا اصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہذا ابنی" "ہذا حُرّٰت سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور "ہذا ابنی" کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحو کی لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اُس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے نبوت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور یہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف ہیں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اسلئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیوں کہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اسلئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممتنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط حکم حقیقی کا ممکن ہونا مفقود ہو گئی ہے۔

شارح نے "فاذا كانت الخليفة عنده في التكلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہوگا کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عارۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے پس جب

لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عاۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت اُمی نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعمل پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہی یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت کی نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

وَيُظْهِرُ الْخِلَافَ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ سَنَامُنْ هَذَا إِبْنِي أَمْ تَظْهَرُ
ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ ابْنِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبِيَّةٍ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هَذَا
إِبْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ الْكَبِيرَ سَنَامُنْ الْقَائِلُ حَيْثُ يَعْتَقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ
لَا عِنْدَهُمَا فَإِنَّ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ هَذَا الْكَلَامُ صَحِيحٌ بَعْدَ سَرْتِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ
مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مُوَضَّوعٌ لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةً
الْعَرَبِيَّةَ فَقَطْ كَمَا ظَنَنَّا عَلَمًا وَنَا لِأَنَّ ابْنَ حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ
لِعَبْدِهِ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلُقَ أَنْتَ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكْلُمُهُ
مَعَ أَنْتَ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ أَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بِعِبَارَتِهِ
وَسْتَقْبِيلِ التَّرْجِمَةِ الْمَقْهُومَةِ مِنْهُ لَعْنَةُ أَيْضًا وَلَمْ يَمْنَعْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ
أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلُقَ لَيْسَ كَذَلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا إِبْنِي
لِأَنَّهُ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجُمَتِهِ وَإِنَّمَا الْإِسْتِعَالَةُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمُسَازَا
لِيَّ الْكَبِيرَ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهَذَا قَوْلُ الْعَبْدِ الْكَبِيرِ مَتَى إِبْنِي لَعْنَا
هَذَا الْكَلَامُ فَإِذَا كَانَ قَوْلُهُ هَذَا إِبْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَ
التَّرْجِمَةِ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ مَحَالًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ صِدْقًا إِلَى الْمَجَازِ
بِثَلَاثَةِ أَعْوَالِ الْكَلَامِ وَهُوَ الْعِنُقُ مِنْ جِهَتَيْنِ أَلَّا يَكُونَ خَرًّا عَلَى
الْأَبِّ إِنَّمَا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخُلْفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ امْكَانُ الْمَعْنَى

الْحَقِيقَةُ شَرْطًا لِّصَحَّةِ الْمَجَازِ لِقَاعْهَذَا الْكَلَامُ لِأَنَّ الْبُتُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ
سَبْطًا لَا يُبْدَكَ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِي هُوَ الْعَتَقُ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول ”ہذا ابنی“ میں جسے اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو اپنے غلام کو ”ہذا ابنی“ کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدأ اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح عبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے علمائے گنگانہ کر رکھا ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے یا جو ردیکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست بھی ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغت مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً متنع نہ ہو پس قائل کا قول ”اعتقک قبل ان اخلق او تخلق“ ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول ”ہذا ابنی“ کے اسلئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالة صرف اسلئے آیا ہے کہ مشارالیه قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے ”العبد الاکبر منی ابنی“ کہا تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ پس جب اس کا قول ”ہذا ابنی“ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی بحال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیٹا باب پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور وصیت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے نبوت نامکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح :- مصنف منار نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہت خلقت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہذا ابنی“ یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشارالیه، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہو جائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری ہے اور مذکورہ کلام "ہذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر اور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نور الانور کہتے ہیں کہ تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً متمنع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعفک قبل ان یخلق" یا "قبل ان یخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متمنع ہے بہر حال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف "ہذا ابنی" تو یہ عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے کیوں کہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہر حال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلیفہ مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچنے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیوں کہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اس لئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

"ولہذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی الخ" سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چوں کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً متمنع نہ ہو اس لئے اگر مولیٰ نے یوں کہا "العبد الاکبر منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متمنع ہے اور ترجمہ عقلاً متمنع اس لئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلیفہ مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اس لئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "ہذا ابی" کے ذریعہ امام صاحب کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہر حال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبین کے نزدیک خلقت مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ سَرِيْدٌ لَعَوًا لِعَدَمِ امْكَانِ الْحَقِيْقَةِ
لَا مَالًا لَسَلْمُوْا اَنْتُمْ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَمْحَى سَرِيْدٌ
كَالْاَسَدِ وَ اَمَّا قَوْلُهُ سَرَايْتُ اَسَدًا يَزِيْهِ فَاِنَّهُ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا اَلَكُوْنُ الْمُقْصُوْدُ
بِالْحَقِيْقَةِ خَبَرُ السَّرْوِيَةِ لَا كُوْنُهُ اَسَدًا اِحْتَى يَلْزَمُ الْمَحَالُ قَصْدًا وَقِيلَ
يُمْكِنُ كُوْنُهُ اَسَدًا بِالْمُسْنَخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ -

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی زید کا اسد" اور رہا اس کا قول "رأيت اسدا یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصد محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ نسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح :- بعض حضرات نے صاحبین کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیوں کہ صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہیے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیے۔ فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کا اسد" ہے اور "زید کا اسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز۔ پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے، اور رہا قائل کا قول "رأيت اسدا یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے کیوں کہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے پس لفظ یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأيت اسدا یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحت مجاز کی شرط یعنی معنی

حقیقی کا ممکن ہونا، بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصود حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیوں کہ شئی مرئی یعنی جل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چونکہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام "رأیت اسدا یرمی" لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات کے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں جل شجاع یعنی شئی مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ جل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کر دے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو بحث مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیوں کہ مسخ و تبدیل اتت محمدیہ کرامتہ ممنوعہ ہے۔

وَقَدْ تَعَدَّ سِرُّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُتَعَبِّرًا بِغَيْرِهِ فَلَا يَتَعَدَّى
الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي مَعًا إِذَا كَانَ كَلَامُ الْحُكْمِ مُتَعَبِّرًا بِغَيْرِهِ
الْكَلَامُ مُجْتَمِعًا بِالضَّمِّ وَسَرًّا كَمَا فِي قَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ هَذِهِ بَيْنَتِي وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ
وَتَوْلَدَ لِي مِنْهَا أَوْ أَكْبَرُ مِنْهَا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقْعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ أَبَدًا فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتْ
الْإِمْرَأَةُ مَعْرُوفَةً النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بَيْنَتًا وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرُ سِنًا مِنْهُ
وَلَكِنْ إِذَا كَانَتْ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ فَإِنَّهُ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بَيْنَتًا أَبَدًا فَتَعَدَّى
الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ ظَاهِرًا وَأَمَّا تَعَدُّ سِرِّ الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا لَكَانَ
مِنْ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ
وَالْبَيِّنَةِ لَمْ تُضَيَّرْ أَنْ تَكُونَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَتًا وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا
طَلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا أَعْنَتْ فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا
فَيَلْغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُ لَوْ قَالَ إِذَا أَصْرَعْتُكَ ذَلِكُ يُفَرِّقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا لِأَنَّ
الْحُرْمَةَ تَبَيَّنَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لَأَنَّ بِالْأَصْرَاسِ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي
الْجَمَاعِ فَيَجِبُ التَّفَرُّقُ كَمَا فِي الْجَمْعِ وَالْحِنَّةُ فَقَوْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى
قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ قَوْلُهُ وَتَوْلَدَ لِي مِنْهَا بِمِثْلِ هَذَا مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ يَعْني لَأَبَدًا أَنْ تَكُونَ مَعْرُوفَةً النَّسَبِ كَمَا لَوْ قَالَ

مَوْلُودَةً لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْكَبْرُسْنَا مِنْهُ حَتَّى تَتَعَدَّ الرَّحِيقَةَ فَلَوْ فَتَدَّ
الشُّرْطَانِ مَعًا يَأْنِ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ وَلَوْ تَكُنْ الْكَبْرُسْنَا مِنْهُ يَبْنَتْ نَسَبُهَا
مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنْ قَوْلُهُ أَوْ الْكَبْرُسْنَا مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَتَوْلَدَ لِمِثْلِهِ فَتَوَهَّمُ
سَاقِطَ قَوْلِ الْحَكَمِ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذَلِكَ حَتَّى لَا تَحْضُرَ لِأَنَّ الرَّجُوعَ عَنِ
الْإِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُفَرِّدِ بِإِيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ
بِمُوجِبِ هَذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأْكِدِهِ بِالْقَبُولِ -

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جب کہ حکم متنع ہو یعنی جب دونوں
حکم متنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداهت کلام لغو ہو جائیگا
جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو زندہ بنتی کہے۔ حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہے اور
اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہو سکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتیٰ کہ
اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس کا اس قائل کی بیٹی
ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسے بطرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو
کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور لم معنی
مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ
طلاق صحت نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو۔ لہذا
اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب "قول مذکور" "انت طالق"
سے مجاز نہ ہو تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی۔ (بلکہ یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہار نے کہا ہے کہ جب شوہر
اس پر مرد تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت
ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہو گیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہذا
تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور غنیم کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ماتن کا قول "اکبر سنامنہ"
کا عطف "معرفۃ" پر ہے اور "تولد لشدہ" "معرفۃ النسب سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت
معرفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی
ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا
نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائیگا
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنامنہ" اس کے قول "وتولد لشدہ" پر معطوف ہے تو وہ
وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتیٰ کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیوں کہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے موکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم متنع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیوں کہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفید معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفید معنی نہ رہا تو لغو ہو گیا بہر حال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم متنع ہوں تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہو گا اور کلام لغو ہو گا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذہ بنتی“ اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے دراصل ایک سالہ جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ”ہذہ بنتی“ کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا منوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اس لئے متعذر ہے کہ ”ہذہ بنتی“ سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی ”انت طالق“ کے ہوں گے کیوں کہ ”ہذہ بنتی“ ”انت طالق“ کو مستلزم ہے اس طور پر کہ ”ہذہ بنتی“ بھی تحریم پر دال ہے اور ”انت طالق“ سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی حرمت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم مؤبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہوگی کیوں کہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہر حال یہ کلام یعنی ”ہذہ بنتی“ اگر مجاز ہو تو انت طالق سے مجاز ہو گا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اس لئے کہ بنیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو اور بنیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہر حال جب طلاق صحیح نکاح

کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور بنیت عدم صحت نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہوگئی اور جن وجہوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز واستعارہ جاری نہیں ہوتا لہذا "لہذہ بنتی" اور "انت طالق" کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہوگا اور اس جگہ "لہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہ ہوگا، اور جب "لہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہیں ہے تو "لہذہ بنتی" سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر "لہذہ بنتی" پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (لہذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیوں کہ شوہر جب "لہذہ بنتی" پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہے گا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کا معلقہ ہو جائے گی اسلئے کہ شوہر جب اس کے ساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی اسلئے اس کو مطلقہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہ عورت کا معلقہ ہوگئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہذا قاضی اس عورت سے ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عینین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عینین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر ان کے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح "لہذہ بنتی" پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی، ہاں۔ مقطوع الذکر اور عینین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے تفریق کی درخواست گزاری تو قاضی فوراً تفریق کر دے گا کیوں کہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عینین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دے گا اس مدت میں اگر اس نے وطی کر لی تو فہما ور نہ عینین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

"فقولہ او اکبر سنامنہ الخ" سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحو سی انداز پر چل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ "اکبر سنامنہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد مثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو "لہذہ بنتی" کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو ورنہ حالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا مستعذر ہوگا پہلی صورت میں شہرت نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں

شرطیں مفقود ہو جائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول "اد اکبر سنانه" ماتن کے قول "وتولد لشک" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگر جب یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرت نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "اد اکبر سنانه" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں "ہذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مقررہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہذہ بنتی" سے رجوع کر لے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور یہی بات کہ اس کلام (ہذہ بنتی) کے مقتضی پر عمل کر کے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کر دیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کرے کہ اس کو موکد نہ کر دے اس وقت تک اس کلام کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال جہالت نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

شَرَّ شَرَعٍ الْمُصَنِّفُ "بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ قَسْرِ ابْنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ خَمْسَةٌ عَلَى مَا عَرَفْتُمْ فَقَالَ وَالْحَقِيقَةُ تَرْكُ بَدَلِ لَكَلِ الْعَادَةِ كَالْتَذَرِّ بِالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَقُولُوا ۴ وَإِذَا كَانَ صَابِئًا فَلْيُصَلِّ أَيْ لِيَدْعُ ثُمَّ نَقَلْتُ إِلَى الْأَمْرِ كَانِ الْمَعْلُومَةِ وَالْعِبَادَةُ الْمُعْهُودَةُ وَهَجَرَ مَعْنَاهُ الْأَوَّلُ فَإِنْ قَالَ أَحَدُ اللَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَحَ نَجِبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الْحَجُّ لَعْنَةُ الْقَصْدِ

مُطْلَقًا شَرُّ نَقْلِ فِي الشَّرِّ إِلَى الْمَنَاسِكِ الْمُعْهُودَةِ فِي مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ
أَحَبَّ تَحِبُّ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمُعْهُودَةُ وَفِي حُكْمِهِمَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ شَرْعًا
أَوْ عَرَفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا أَقُولُ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ عَلَى مَا مَوَّ.

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرآن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرآن مصنف کے خیال کے مطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”واذا کان صائلاً فیصل“ میں ہیں یعنی ”لیدع“ پھر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادت معینہ کی طرف نقل کر لیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا۔ پس اگر کوئی شخص ”یشر علی ان امتی“ کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعا۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کو ان ناسک معلومہ کی طرف نقل کر لیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص ”یشر علی ان حج“ کہے تو اس پر عبادت معلومہ واجب ہوگی۔ اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شرعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں۔ اور اسی طرح قائل کا قول ”لا یضع قدمہ فی دار فلان“ ہے جو گزر چکا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنفؒ ان قرآن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مصنفؒ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے۔ (۱) دلالت عادت (۲) دلالت لفظی فی نفسہ (۳) دلالت سیاق نظم (۴) دلالت حال مشکلم (۵) دلالت محل کلام۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلا نیت مشکلم محض دلالت عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالت عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلا نیت مشکلم معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے۔ اور دلالت عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو سمجھا یا جاسکے پس جب کلام عرفاً اور عادۃً کسی شئی کیلئے مستعمل ہو اور اس کو معنی لغوی سے نقل کر لیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا ادنیٰ

نہ ہوگا۔ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”واذا کان صائما فلیصل“ میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکان معلومہ اور عبادتِ معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعا) چھوڑ دیئے گئے حتیٰ کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکان معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے ”بشر علیٰ ان اُصلیٰ“ کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعا واجب نہ ہوگی یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعا) متروک ہوں گے اور معنی مجازی (ارکان معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعا کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسکِ معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسک کہ میں ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے ”بشر علیٰ ان اُحج“ کہا تو اس پر عبادتِ معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادتِ معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے ”واشر لا اضع فی دار فلان“ کہا تو اس کے حقیقی معنی درمہ پادرم رکھنا، متروک ہوں گے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد ہیں مراد ہوں گے۔

وَبَيْدَ لَوْلَا لَفْظٍ فِي نَفْسِهِ أَيْ بِاعْتِبَارِ مَا خَلَا اسْتِغْنَاءَ وَمَادَّةَ حُرُوفِهِ لِأَيْ بِاعْتِبَارِ
إِطْلَاقِهِ بِأَنْ كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى فِيهِ قُوَّةٌ فَيُخْرِجُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ
الْمَعْنَى نَاقِصًا أَوْ لِمَعْنًى فِيهِ تَمَاضٍ وَصُعُوتٌ فَيُخْرِجُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى تَمَاضًى
وَسَيِّئًا هَذَا أَمْشِكًا وَعَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ بِكُنْ بَعْضُ الْأَفْرَادِ فِيهِ
تَمَاضًى أَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ :- اور دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہو جائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہو جائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحب توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح :- دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق اور عادت کی طرف نظر کیے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا، یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اس کو صاحب توضیح نے اس طور پر کہلے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد) - مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفید کی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسی طرح اگر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا أَحَلَّتْ لِأَيِّ كُلِّ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهُ كُلُّ
مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكَاتِبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ إِذَا
هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِلَاحِ حَامٍ وَهُوَ الشَّدَّةُ وَلَا مَشْدَّةٌ يَدُونِ الدَّهْرِ وَالسَّمَكَ لَا
دَمَ فِيهِ لِأَنَّ الدَّمَ مَوْتٌ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيشُ فِيهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هَذَا

الْحَلْفُ لَحْمِ السَّمَكِ وَإِنْ كَانَ أَطْلُقَ عَلَيْهِ فِي الْفُرَانِ فِي قَوْلِهِ نَعَالِي لَنَا كَلَامُهُ
لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهِ تَمَسَّكَ مَا لَكَ فِي أَنْتَ يَحْتَضُّ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَنَحْنُ نَقُولُ
لَا يَحْتَضُّ بِهِ لِأَجْلِ مَا خِذَ اللَّفْظَ وَلَا أَنْ بَابِعَدَ لَا يَسْمَى فِي الْخُرْفِ بَابِعَ اللَّحْمِ
وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبُ إِلَّا أَنْتَ مَا كَانَتْ
مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيعِ التَّوَجُّوْعِ يَدًا وَسَرَقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَّ بَرْدًا أَمَّا الْوَلَدُ
لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبُ إِلَّا أَنْتَ مَمْلُوكٌ سَرَقَبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِي
مَعْنَى الْمَمْلُوكِ كَثِيرَةً.

ترجمہ :- پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت
کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیوں کہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل
نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ انعام سے ماخوذ ہے اور انعام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں
ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکوت کر سکتا ہے اور نہ اس میں
زندگی بسر کر سکتا ہے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "تاکلوا
منہ لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ
مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذ لفظ کی وجہ سے اس کے
کھانے سے حائث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بالنع اللحم نہیں کہا جاتا ہے، اور قائل کے
قول "کل مملوک لی حرٌّ" میں لفظ مملوک "مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور
رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب
رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہذا مکاتب ملکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :- سابق میں دلالت لفظ فی نفسہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے
موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔
پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا اکل لحما" میں گوشت نہیں کھاؤنگا۔
تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت
کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حرٌّ غیر
ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں
ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، انعام سے ماخوذ ہے اور انعام کے
معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "اتمم الحرب" یعنی استعد الحرب۔ جنگ شدید ہوگئی۔ پس گوشت

میں چونکہ شدت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی، لہذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔ اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کو کاٹتے وقت بہتلبے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر جازا خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکوت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور وہی مچھلی تو وہ سکوت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔ بہر حال مچھلی کا پانی میں سکوت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دُبوئی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم "والسہ لائل لحم" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حائز نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حائز نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حائز نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "تاکو امنہ، لحما طریا" تاکہ تم دریائے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری ہے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائز ہو جائے گا کیوں کہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذ لفظ یعنی لحم کے حروف ماد کی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو کہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اس لئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حائز نہ ہوگا۔ اور وہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق جازا کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے "کل ملوک لی حرّ" (میرا ہر ملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیوں کہ مدبر اور ام ولد۔ ید اور رقبۃ تمام وجہ سے ملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجہ سے ملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃ ملوک ہوتا ہے

اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول ”کل مملوک لی حر“ ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب جوں کہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہوں گے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمال مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر جوں کہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمال مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت موقوف ہوگئی۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جانا چاہیئے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیق پر ہے اور رقیق ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیق کامل ہے اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جس میں رقیق ناقص ہے ان سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیق ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہت عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جو جہت عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جو جہت عتق ثابت ہے وہ مرتفع ہو سکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو اس کے مولیٰ نے ”انامت حج فانت حر“ کہا ہو یعنی اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے لطف سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کروں گا پس مکاتب جب پورا مال ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِي مَا ذَكَرَهُ يَقُولُ وَعَكْسُهُ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَالِكَةِ أَوْ عَكْسُ الْمَذْكُورِ مِنَ الثَّالِثِ
مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَالِكَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعَنْبَ لِأَنَّ الْفَالِكَةَ اسْمُ لِمَا
يَتَفَكَّهُ بِهِ وَيَتَلَذَّذُ حَالُ كَوْنِهِ نَرَائِدًا عَلَى مَا يَقَعُ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضِعُ
لِلنَّقْصَانِ وَالْعَنْبِ وَالشَّرْطُ وَالشَّرْطَانُ فِيهَا كَمَالٌ لَيْسَ فِي الْفَالِكَةِ وَهُوَ أَنْ
يَكُونَ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ وَيَكْتَفِي بِهَا فِي بَعْضِ الْأَمْصَارِ لِلْعُدَاءِ فَلَا يَدْخُلُ
فِي النَّاقِصِ وَأَمَّا إِذَا حَلَفَ الظَّهْرُ فِي السَّارِقِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ كَمَالٌ أَيْضًا
مِنَ السَّارِقِ فَلَا ذَلِكَ الْكَمَالُ وَالزِّيَادَةُ لَيْسَ بِمُغَيِّرٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ
مُكْمِلٌ لَهُ مِنْ قَبِيلِ دَلَالَةِ النَّصِّ فَيَشْمَلُهُ كَأَشْمَالِ أَفٍّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ
لَهَا أَفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشُّنُوبِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَنْبِ فَإِنَّهُ مُغَيِّرٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ
وَمَوْضِعُهُ وَعِنْدَهُمَا يَحْتَضِرُ بِذَلِكَ كَلِمَةُ لَا تَهْمُ مِنْ أَعْيُنِ النُّوَاكِهَةِ هَذَا إِذَا الْمَرْءُ
يَسْتَوِرُ أَمَّا إِذَا نَوَى ذَلِكَ يَحْتَضِرُ اِتِّفَاقًا -

ترجمہ :- اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس
کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم
کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس کو حرمت
اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے زائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس
فاکہہ، نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں
ہیں۔ اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں غذا کیلئے ان پر اکٹھا کیا جاتا ہے
لہذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی نسبت
کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اسکے لئے مکمل ہے
دلالت انص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اسی طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالیٰ کے قول ولا تَقُلْ
لَهَا أَفٍّ میں لفظ اف، ضرب اور شتم کو شامل ہے برخلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفککہ کے معنی بدل
دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان وہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے
حادث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں
ہے جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حادث ہو جائے گا۔

تشریح :- یہاں سے مصنف ”دوسری صورت کی مثال بیان فرما رہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا ”واللہ لا اکل لفاکہ“ تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حاشہ نہ ہوگا کیوں کہ فاکہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی پس فاکہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار (جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انھیں پر اکتفا کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے) میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی جن میں فاکہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہ کی حقیقت میں بہر حال اس مثال میں بھی دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہو گئی ہے۔

”واما ادخال الطرار الخ“ سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیوں کہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چپکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو جقہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپ کی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیئے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقت کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصل معنی کیلئے ممکن ہے اس طور پر کہ جب چپکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال، سرقت کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقت کے معنی کیلئے ممکن ہے تو طرار میں سرقت کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقت جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نص قرآن حد (قطعید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطع ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطع ید نص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُفت کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی ”ولا تقل لہما اف“ سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمہ اف کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارات النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب و شتم میں کلمہ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہذا والدین کے ساتھ ضرب و شتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہوگا مگر ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جس طرح ضرب و شتم کے معنی کلمہ اف کے معنی کیلئے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح (جب کہنے) کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر قطع ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکک کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکک کے معنی فرحت و لذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذا حاصل کی جاتی ہے اور غذا مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکک کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکک کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حائث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانا والا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حائث ہو جائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حائث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہ اللہ درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانا والا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حائث نہ ہوگا اور صاحبین رحمہ اللہ کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔ علامہ ملا جیون رونے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہ اللہ درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حائض ہو جائے گا۔

وَبَدَلًا لِّسِيَّاقِ النَّظْمِ أَحْمَدُ سَبَبَ سَوَقِ الْكَلَامِ يَقْرِيْنَتَهُ لَفْظِيَّتُهُ التَّحَقُّتُ بِهِ
سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً كَقَوْلِهِ طَلِقْتُ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتُ رَجُلًا حَتَّى
لَا يَكُونُ تَوْكِيلًا فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيلُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ شُرَكَ
ذَلِكَ يَقْرِيْنَتَهُ قَوْلُهُ إِنْ كُنْتُ رَجُلًا لِإِنَّ هَذَا الْكَلَامَ اسْمًا يَقَعُ عِنْدَ إِسْرَادِهِ
إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِي قَرَنَ بِهِ فَيَكُونُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيخِ
مَجَازًا وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَنْهَ أَنَا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِينَ نَارًا حَيْثُ تَرَكْتَ حَقِيقَةَ الْمَشِيئَةِ وَحَقِيقَةَ قَوْلِهِ فَلْيَكْفُرْ يَقْرِيْنَتَهُ
قَوْلُهُ تَعَالَى أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيخِ۔

ترجمہ :- اور یہی اق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ
کیا تھا ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے نازل کا قول " طلق
امرأتی ان كنت رجلاً " حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن
اس کو ان كنت رجلاً " کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ
یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و
توبیخ کیلئے ہوگا اور اس کے مثل باری تعالیٰ کا قول " فمن شاء فليؤمر ومن شاء فليكنفرا " انا اعتدنا للظالمين
نارا " ہے چنانچہ مشیت اور " فليكنفرا " کے حقیقی معنی " انا اعتدنا للظالمين نارا " کے قرینہ سے متروک ہیں ،
اور " فليكنفرا " توبیخ کے معنی پر محمول ہے ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق
کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ
ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی
متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کر کے کہا " طلق امرأتی ان كنت رجلاً " اگر
تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی " طلق امرأتی " کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے
ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی " ان كنت
رجلاً " کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ " ان كنت رجلاً " ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی "ان کنت رجلاً" متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم، خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر تیار نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہر حال سیاق کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کی وجہ سے "طلق امرأتی" کی حقیقت متروک ہے اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "فمن شاذ فلیؤس ومن شاذ فلیکفر" انا اعتدنا للظالمین ناراً ہے کیوں کہ اس آیت میں "انا اعتدنا للظالمین ناراً" قرینہ کی وجہ سے مشیت اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ "مشیت" کے حقیقی معنی رفع الختم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "انا اعتدنا للظالمین ناراً" اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اسلئے کہ آیت میں "ظالمین" کے لئے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور ظالمین سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کیا گیا ہے۔

وَبَدَلًا مِّنْهُنَّ يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدُهُ فِيَحْمِلُ عَلَى الْأَخْصِ مَجَازًا وَ
إِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي يَمِينِ الْقَوْدِيرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ
مِنْ فَاسَرَتْ الْقَدْرُ إِذَا عَلَتْ وَاسْتَدَّتْ شَرُّ سَمِيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لُبَّاتُ
فِيهَا وَلَا سَرِيَتْ بِاعْتِبَارِ فَوْسَرِ انْغَضَبَ كَمَا إِذَا أَسْرَدَتْ امْرَأَةٌ الْخُرُوجَ
فَقَالَ لَهَا الرَّجُلُ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ طَالِبٌ فَمَكُنْتُ سَاعَةً حَتَّى سَكَنَ غَضْبُهُ ثُمَّ
خَرَجْتَ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقِي فِي كُلِّ مَا خَرَجْتَ وَلَكِنَّ
مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَّثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ خُرُوجَهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ
هِيَ هَذِهِ الْخَرَجَةُ الْمَعْنِيَّةُ فَيَحْمِلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ
وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَخِي نَعَالَ نَعَدًا مَعِي فَقَالَ إِنْ نَعَدْتُكَ فَعَبْدِي مَعِي
فَإِنَّ حَقِيقَةَ أَنْ يَعْتَقَ عَبْدًا أَبًا مَا نَعَدْتُ سِوَاءَ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ فِي

بَيِّنْتُمْ وَلَكِنَّ مَعَى التَّغْلِيَةِ الَّذِي حَدَّثْتُ فِي الْمُتَكَلِّمِ بِإِدْلَالٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ
هُوَ الْغَدَاةُ الْمَدْعُورَةُ الْيَحَالُ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ فَقَطُّ حَشَى لَوْ
تَخَذْتُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيِّنَةٍ لَا يَحْتَمِلُ وَلَا يَحْتَقِرُ عَبْدُكَ .

ترجمہ :- اور ایسے معنی کے دلائل کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے
قصد کے دلائل کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے
اعتبار سے عموم پر دلائل کرتا ہو جیسے یمن فور میں اور یہ ”فارت القدر“ سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب
جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوش غضب کا اعتبار کر کے کوئی ٹھہراؤ
اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو مجھے طلاق ہے
پس عورت تھوڑی دیر کیسے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت
پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ ہر نکلنے میں اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن
غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلائل کرتے ہیں کہ مراد یہی
معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اسی معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا ۔ اور
اس کی مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ ۔ پھر اس دوسرے
آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد
ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ دائمی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغذیہ کے جو معنی متکلم
میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلائل کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت
دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کیساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہو گا حتیٰ کہ اگر اس
نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حاشا نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال
اور اس کے قصد کے دلائل کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی
پیدا ہو جائیں جو ترک حقیقت پر دلائل کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو
ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول
ہوگا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلائل کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کا ملہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصدہ
خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلائل کرنے کی وجہ سے حقیقت کا ملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا
جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقت قاصدہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا ۔

بہر حال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے ۔ مصنف نے اس کی مثال بیان

کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ یہاں فر لفظ نور اصل میں نارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیک میں خوب جوش آجائے پھر جوش غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یہاں نور اسی لئے کہتے ہیں کہ مشکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہر حال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یہاں نور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اُسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلے لگی تو شوہر نے اس سے کہا ”ان خرجت فان طاق“ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سن کر عورت ٹھہر گئی، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس اسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی ”ان خرجت فان طاق“ کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت مشکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مشکلم کی مراد یہی خروج معین ہے یعنی مشکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ مشکلم، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے پس اس قرینہ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ متروک ہوگی اور یہ کلام مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر یہ عورت اُسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا ”تعال تعذ معی“ آؤ میرے ساتھ کھاؤ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعو نے کہا ”ان تغذی تغذی حر“ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے وائ کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں۔ لیکن تغذیہ کے جو معنی اس وقت مشکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کیساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی مشکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قرینہ ہے کہ مشکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور مشکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ بہر حال اس

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جا کر کھالیا تو یہ حادثہ نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبَدَلًا لِّمَآ لَمْ يَحْلَلْ الْكَلَامَ وَعَدَمَ صَلَاحِيَّتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ لِلزُّرُورِ الْكَذِبِ
فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ تَقْوِيلُهُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ
بِالْيَتَاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ أَنْ لَا تُوَحَّدَ أَعْمَالُ الْجَوَاسِرِ إِلَّا بِالْيَتَةِ وَهُوَ
كَذِبٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مَتَانِي وَفَتْ خُلُوِّ الذَّهَبِ عَنِ الْيَتَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ
يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمِ الْأَعْمَالِ بِالْيَتَاتِ فَإِنَّ قُدْرَتَ
الثَّوَابِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَكْدُلُ عَلَى أَنْ جَوَاسِرَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفَةٌ
عَلَى الْيَتَةِ وَإِنْ قُدْرَتُ الْحُكْمِ فَهِيَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصَّحَّةِ وَالْفُسَادِ وَ
آخِرِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْآخِرِيٌّ مَرَادٌ بِالِإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّانِعِيِّ
فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا أَمَّا عِنْدَنَا فَلَا يَكْدُلُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ وَأَمَّا
عِنْدَنَا فَلَا يَكْدُلُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرِكِ فَلَا يَكْدُلُ عَلَى أَنْ جَوَاسِرَ الْعَمَلِ
مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْيَتَةِ فَلَا تَكُونُ الْيَتَةُ قَرَضًا فِي الرُّضُوءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّانِعِيُّ
وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمُخَصَّةِ فَالْمَقْصُودُ فِيهَا الثَّوَابُ فَإِذَا اخْلَتْ عَنِ
الثَّوَابِ يَدُونَ الْيَتَةِ فَاتِ الْجَوَاسِرُ أَيْضًا بِهَذِهِ التَّوْبِيخَةِ لَا بَيَانَ
النَّصِّ دَالٌ عَلَى قُوَّةِ الْجَوَاسِرِ .

ترجمہ :- اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے
کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول
کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیوں کہ اس حدیث کے
حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارج کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں۔ حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے
اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن، نیت سے خالی ہو تہے پس اس حدیث کو
مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب
مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر
حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا یہ بات ناجائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس بردلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عبادات محضہ میں چونکہ ثواب مقصور ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نص جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذات رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ اس کی مثال حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں۔ یعنی بغیر نیت کے جوارح کے اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر

نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چوں کہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضامین یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتیب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتیب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا۔ لیکن ہمارا اور

شوائع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوائع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکمُ الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالاجماع مراد ہے۔ پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور اخلاف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ اخلاف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس اخلاف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہر حال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت و فساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب و عذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیت نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبادات محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہیے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہیے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلا نیت عبادت باطل ہوتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبارت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیوں کہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہر حال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نض یعنی حدیث دال ہے کیوں کہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُؤْخَذُ مِنْ أُمَّتِهِ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْآخِرَةِ أَعْنَى الْمَانَعَةِ مَرْفُوعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَعَرُومُهُ بَاقٍ فِي حُقُوقِ الْعِبَادَةِ الْبَتَّةَ وَكَذَلِكَ فِي فُسَادِ الصَّوْمِ بِأَكْلِ خَطَاةٍ وَفُسَادِ الصَّلَاةِ بِالتَّكْمُلِ خَطَاةٍ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَرَّدِ وَفِيهِ كَلَامُهُ لَا يَخْفَى.

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطا اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور ربانیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اسی طرح خطا کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں (خطا کا حکم باقی ہے پس امام شافعیؒ کیلئے بقاء صلاۃ اور بقاء صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق موضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو اٹھایا گیا ہے۔ خطا میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ اور

کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کھلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزے دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالا ارادہ کھاپالیے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطا اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطا کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امت محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازماً آئے گا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطا اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطا اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطا مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطا قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح خطا کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضا واجب ہو جاتی ہے، اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطا کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیئے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالت نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطا تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذہ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطا بات کرنے اور خطا کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطا بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطا کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوارؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہو گیا۔ البتہ مصنفؒ کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محل کلام اور محل اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے (فوائد) یہ جو کہا گیا ہے کہ خطا کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطا پر آخرت میں گناہ متعلق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطا میں گناہ متعلق ہے یعنی قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ

مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطا کا اغروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطا میں نہیں ہے اور نہ ہمارا جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتل خطا کی وجہ سے اور خطا قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ غاٹی ہے لیکن ترک احتیاط میں غامد ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترک احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْتَحْرِيمُ الْمَصَافِ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخُمْرُ حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلْبَعْضِ جُمْلَةً مُبْتَدَأَةً تَتِمُّ لِقَوْلِهِ وَبَدَلًا لَلْعَلِّ تَحَلُّ الْكَلَامِ حَتَّى يَهَارَ إِلَى الرَّعِيمِ
الْبَعْضِ فَإِنَّهُمْ نَزَعُوا أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمَصَافِ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِي قَوْلِهِ
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَالْخُمْرُ فِي قَوْلِهِ ۲ حُرِّمَتْ الْخُمْرُ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ
الْفِعْلِ أَمْهَاتُكُمْ وَشُرْبُ الْخُمْرِ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَثْرُوكَةً بِدَلَالَةِ
تَحَلُّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ
أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْرُجُ أَنَّ هَذِهِ الْحُرْمَةَ عَلَى خَالَهَا وَحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ
أَبْلَغَ مِنْ أَنْ يَقُولَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعٌ
يَلَاقِي الْفِعْلَ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُوعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يَلَاقِي
الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا وَصَاةَ الْعَيْنِ مَمْنُوعًا وَالْعَبْدُ
مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهَذَا أَبْلَغُ الْوُجْهِينِ فِي الْمُنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطَّعْلِ
لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ
وَيُقَعَّرُ لَمْ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ مَعْتَرِ لِي النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ التَّهْمِ الْحَقِيقِ
عَلَى مَا مَرَّ نَقَرُ بِهِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُ مُجْعَلٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ
حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِاسْتِثْنَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ
فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفُ مَنْشُؤِهِ مَوْءُ الْفَعْلِ.

ترجمہ :- اور وہ تحریم جس کی نسبت ایمان کی طرف ہو جیسے حرام اور شراب وہ ہمارے
نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول "و بدلالہ محل الكلام" کے
تمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال
ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم ابہائکم" میں حرام اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرْمَتُ الْحَرَمِ لِعَيْنِهَا" میں ضمحل یعنی نکاح اہبات اور شرب خمر سے مجاز ہیں ، پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم اہباتکم" حرمت نکاح اہباتم سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد منوع اور فعل منوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اور عین منوع اور عبد منوع عنہ ہوگا۔ دو وجہوں میں سے منع کے باب میں زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ پہلے سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہیں سے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ محل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر عین ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا انشار سو فہم ہے۔

تشریح :- بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "رفع عن امتی" بمعطوف ہے اور مجازی مثال ہے۔ صاحب فور الا نوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت "رفع عن امتی" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول "بدلالة عمل الكلام" کا تمہ اور تکملہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول "حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ اہباتکم" میں تحریم ذوات اہبات کی طرف منسوب ہے، اور "حرمت علیکم المیتہ" میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرْمَتُ الْحَرَمِ لِعَيْنِهَا" میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے، ہمارے یعنی احناف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم محل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

عین کے اوصاف میں سے یعنی ذاتِ شئی اور عینِ شئی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعلِ حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں ”حرمت علیکم اہتمامکم“ ”حرمت علیکم المیتہ“ اور حدیث ”حرمت الخمر لعینہا“ میں حقیقت متروک ہوگی اور ذاتِ اہتمام، ذاتِ میتہ اور ذاتِ خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالخوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”حرمت علیکم نکاح اہتمامکم“ ”حرمت علیکم اکل المیتہ“ اور ”حرمت شرب الخمر لعینہا“ یعنی ذاتِ اہتمام کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاحِ اہتمام کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اسی طرح ذاتِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکلِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذاتِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شربِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عینِ شئی ذکر کر کے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں اہتمام سے نکاحِ اہتمام، دوسری آیت میں میتہ سے اکلِ میتہ اور حدیث میں خمر سے شربِ خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال جس کلام میں تحریم کی نسبت ایمان کی طرف ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طرز پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعلِ حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محلِ جون کہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہیں کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں جون کہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے زوٹی

موجود ہو اور اس سے کہا جائے "لاتاکل الخبز" روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جاسکتا ہے۔ پس یہاں منع کرنا نہیں کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے "لا تاكل الخبز" کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اسلئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہیں کی بحث میں گذر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہیں کے مبلغ اور زیادہ مؤثر ہے۔ لہذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت مبلغ اور زیادہ مؤثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں مبلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے نفل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ بائیں، مردار اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہتی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جو ایمان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو محمول قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوتا اسلئے کسی ایسے نفل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہو سکے اور وہ نفل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر نفل مقدر ہو سکتا ہے پس جب نفل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم محمول ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مرجع نہ پایا جائے کسی نفل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بد نہیں ہے کیوں کہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اس مقام کے مناسب نفل مقدر کیا جائے گا مثلاً "حرمت علیکم اہلکم" کے مناسب نفل نکاح ہے، "حرمت علیکم المیتہ" کے مناسب نفل اکل ہے، اور حرمت الخمر کے مناسب نفل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب نفل مقدر ہوگا تو تقدیر نفل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوں گے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم محمول اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَعَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أُذِرَ بِأَنَّهُ لَهَا بَحْثٌ حُرُوفِ الْمَعْنَى فَقَالَ
وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعْنَى أَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا
مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى
الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً إِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هَذَا
الْقِيَاسِ وَاجْتِنَازِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَعْنَى أَعْنَى حُرُوفِ الْهَجَاءِ الْمَوْصُوعَةِ
لِغَرْضِ التَّرْكِيبِ لِلْمَعْنَى وَقَدْ ذَكَرْهُدَا الْبَحْثُ صَاحِبِ الْمُتَخَبِّ الْحُسَامِي

وَنَحْوُهَا فِي مُحَاذَةِ الْكُتَابِ مَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ رِثْبَاعًا لِلْجَهْمُورِ أَوَّلَىٰ وَلَكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوفِ عَلَىٰ مَا ذَكَرْهُ هُنَا تَغْلِيظٌ لِأَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اِسْمَاءٌ .

ترجمہ :- اور جب مصنف حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کر لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عاملہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر علی کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لو۔ مصنف نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف انجہی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیلئے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیظ کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسما ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جبر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے زید فی الدار" تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "فی" اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف "فی" علی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے لا وصلبکم فی زرع النخل" تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "فی" اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے خرجت من البصرة الی الکوفہ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، ی، ا، حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمہ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیحدہ علیحدہ خود کلمہ نہیں ہیں، انھیں کو حروف تہجی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہر حال مصنف نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار طاجون نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمہ کتاب میں ذکر کی ہے کیوں کہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہ ہی زیادہ مناسب ہے۔

”ولکن اطلاق الحروف الخ“۔ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسامہ ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چوں کہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسما پر غلبہ دیکر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

شَرَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعُظْمَى الْكُتُبُهَا وَقُوعًا قَدْ مَعَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ
الْعُظْمَى مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُعَارَضَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ بَعْضِي أَنَّ الْوَاوُ لِمُطْلَقِ الشُّرُكَةِ
فَإِنْ كَانَ فِي عُظْمَى الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشُّرُكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ يَبْدُو
إِنْ كَانَ فِي عُظْمَى الْجُمْلِ فَالشُّرُكَةُ فِي مُجَرَّدِ الشُّوْبِ وَالْوُجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا
يَتَعَرَّضُ لِلْمُعَارَضَةِ كَمَا تَرْتِيبُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّيْبِ كَمَا تَرْتِيبُ بَعْضُ
أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا قِيلَ جَاءَ فِي زَيْدٍ وَعُمَرُ فَيَحْتَلُّ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا أَوْ
تَقْدَمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُمْ نَحْنُ شَبَدَاءُ بِمَبْدَأِ اللَّهِ فِي
قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمُرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَنَهَمَ النَّبِيُّ عَنْ تَرْتِيبٍ وَ
قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْجُدُوا لِلَّهِ سَجْدَةً فَإِنَّ تَقْدِيمَ الرُّكُوعِ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ وَالْمَرْبُوبُ
عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ لَعَلَّاهُمْ تَرْتِيبٌ مِنْ وَحْيٍ مُقَرَّرٍ مُتَلَوٍّ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى

الْآيَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِيمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْإِعْتَابِ وَالْتِمَاحِجِ وَعَنِ التَّلَافُفِ
أَنَّ مُعَارَضَتَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْجُدْ وَاسْمَعْ كَيْفَ خُطَابًا لِمُرَبِّهِ فَإِنَّ تَقْدِيمَ السُّجُودِ
عَلَى الرَّكْعَةِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْإِجْمَاعِ -

ترجمہ :- پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے (اسلئے) مصنف نے انہیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واو، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واو مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واو عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔ الحاصل واو مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیسا کہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب جاوہی زید و عمرو کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے قول "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَارِ اللَّهِ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَبْدَأِ اللَّهِ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا قول "وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا" ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متکسرے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول "وَاسْجُدْ وَاسْمَعْ" کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کیونکہ سجود کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔ پس مصنف نے حروف عاملہ کے تو کیا ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابل میں زیادہ ہے لہذا کثرت وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جز اور کلمات شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جز صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ واو کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واو کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اس کے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی قید کیساتھ مقید ہوتا ہے، پس چونکہ مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے اسلئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہر حال مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ واؤ مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہر حال واؤ کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے ”قام وقعد زید“ یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور قعود دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے ”قام زید وعمرو“ زید اور عمرو کھڑے ہو گئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید و عمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واؤ کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے ”قام زید وقعد عمرو“ میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیام زید اور قعود عمرو دونوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل ”واؤ“ نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب اخاف کا ہے اور یہی عام اہل لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ، نجات بصرہ اور نجات کوفہ ہیں۔ بعض علمائے اخاف نے کہا کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واؤ ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ ”جاردنی زید وعمرو“ کے معنی یہ ہیں کہ زید و عمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ اخاف اور اہل لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید و عمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے اخاف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید و عمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نحن نبداً بما بدأ اللہ“ ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ”ان الصفا والمروة من شعائر اللہ“ ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتداء صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واؤ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرمادیتے ”نحن نبداً بالصفا“ ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن نحن نبداً ”کے بعد“ بما بدأ اللہ“ فرماتا اور اس کے بعد شہادت میں آیت ”ان الصفا“ پیش کرنا اس بات کی دلیل

ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب و عجم میں اعلم اور افصح ہیں اسلئے آپکا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”وارکعوا واسجدوا“ اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا ”یلمنا مننا بالعمرة قبل الحج“ وقد قال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج والعمرة بشر۔ آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ”اتوا الحج والعمرة بشر“ فرمایا ہے صحابہ فصحاء عرب میں سے ہیں اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہئے۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے اخاف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفا کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفا ضروری ہے اور مذکورہ آیت ”ان الصفا والمروة“ کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور رائج ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور ”وارکعوا واسجدوا“ باری تعالیٰ کے قول ”واسجدی وارکعی“ کے معارض ہے جو حضرت مریم ؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکعتیں رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت ”وارکعوا واسجدوا“ سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

”اتوا الحج والعمرة لله“ کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرة کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔
 (فوائد) علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واؤ مطلق جمع کیلئے استعمال
 ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واؤ استعمال
 نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے ”تقاتل زید وعمرو“ زید وعمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں
 صرف زید وعمرو کے مقابلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے، پس ایسی جگہ
 واؤ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ
 کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ ”وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّہ“ رکوع ۶، اور آیت اعراف ”و
 قولوا حطّہ وادخلوا الباب سجداً“ رکوع ۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہو جائے گا کیونکہ واؤ کی وجہ سے
 آیت بقرہ میں ”دخل“ باب سجداً مقدم اور قول حطّہ موخر ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔
 حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں
 ہے بلکہ بنو اسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے
 اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَقَوْلِهِ لِيُغَيِّرَ الْمُطَوَّرَةَ إِنْ دَخَلَ الدَّائِرَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ
 سُؤَالٍ مُّقَدِّمٍ يَسْأَلُ عَنْهُ إِذَا قَالَ أَحَدُ الْإِمْرَأَتَيْنِ الْغَيْرِ الْمُطَوَّرَةِ
 إِنْ دَخَلَ الدَّائِرَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ أَيْ حَيْثُ رَفَعَ وَاجِدَةً
 وَعِنْدَ هَذَا ثَلَاثُ فَعْلَمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنْفَرِداً وَلَمْ يَبْقَ
 الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثِ وَلِلْمُفَارِقَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَ
 الْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا

ترجمہ :- اور غیر مطوّرہ سے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور
 مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے
 کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مطوّرہ بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے
 اور مطلقہ ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع
 ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تنہا واقع
 ہو جاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے عمل باقی نہیں رہتا اور صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت
 کیلئے ہے چنانچہ تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور عمل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو اخاف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخلہ بیوی سے کہا "ان دخلت الدار نانت طالق و طالق" یعنی تین طلاقیں کر دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واو کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو گئی کیوں کہ غیر مدخل بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی پس جب غیر مدخل بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے عمل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے عمل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واو سے استفادہ ہے پس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہیے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واو کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے مذکورہ واو مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخل بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقیں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَلِ إِثْمًا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ دَرَجَةً لِأَنَّ مُوجِبَ هَذَا الْكَلَامِ الْإِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَ مُوجِبُ الْجُمُعَةِ الْإِجْتِمَاعُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَمْ يَجْعَلِ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ مُوجِبِ الْكَلَامِ فَإِنَّ مُوجِبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الْإِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَقَالَ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا فَإِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلَاثًا بَلْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عَلِمَ أَنَّ قَصْدَهُ الْإِفْتِرَاقَ فَيَقَعُ كُلُّ مَثَلٍ عَلَى جِدَةٍ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالتَّالِيُ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَعِنْدَهُمَا مُوجِبُ الْكَلَامِ الْإِجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ

يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا عَلِقَ الثَّلَاثُ كُلَّهُ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عَلِقَتْ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً
وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّوْبِيخِ إِلَى مُرْجَحَانِ قَوْلِهِمَا فِي قَوْلِهِ الثَّلَاثُ وَ
هَذَا كُلُّهُ إِذَا قُدِّمَ الشَّرْطُ وَإِنْ آخَرَهُ بَأَنْ قَالَ أَنْتُ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ
دَخَلْتَ الدَّارَ يَفْعُ الثَّلَاثُ إِيثَاقًا لِأَنَّ وَجِدَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ مَا يَعْبَرُ أَوَّلَهُ وَهُوَ
الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلَى آخِرِهِ فَيَفْعُنْ جُمْلَةً -

ترجمہ :- پس مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہذا وہ داؤ کی وجہ سے
متغیر نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہذا وہ داؤ کی وجہ سے
متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ
داؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضی کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا جواب
افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہنا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب
قائل نے ثلثا نہیں کہا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا
ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری
کیلئے کوئی عمل باقی نہیں رہا۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو
قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کر دیا تو وہ سب ایک ساتھ
واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان و قریب ثلث میں صاحبین کے قول کے راجح
ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس
نے شرط کو موخر کیا ہو اس طور کہ ”انت طالق و طالق و طالق“ کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں
واقع ہوں گی کیوں کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے
اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہو گیا لہذا تین طلاقیں ایک ساتھ
واقع ہو جائیں گی۔

تشریح :- مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و
طالق“ میں دخول دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں
ہیکہ امام صاحب کے نزدیک داؤ ترتیب کیلئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ
معارض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضی افتراق ہے
یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب داؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر

کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضی افتراق نہ ہوتا یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقیں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پس جب قائل نے ثلثا (تین کا عدد) ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں، پس جب اس کلام کا مقتضی اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے عمل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد عمل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اس طرح صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارن کیلئے ہے بلکہ اسلئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیوں کہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک باریتینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقیں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں لہذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہو جائیں گی اور تین طلاق کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ وادعاً مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحب تقویٰ نے صاحبین رحمہ کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" میں جس کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصف ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخول دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخول دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوع طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی۔

شارح نورالانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر دیا ہو اور یوں کہا ہو "انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز باقی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے یعنی "انت طالق و طالق و طالق" کے بعد اگر "ان دخلت الدار" شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی لیکن جب "ان دخلت الدار" کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کر دیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہو گیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں تو شرط یعنی دخول دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَإِذَا قَالَ لِعَبْرِ الْمُطَوَّءَةِ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنَّمَا تَبَيَّنَ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ
سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عُلَمَاءِنَا وَهُوَ أَنْ يُقَالَ إِذَا أُنْجَزَ الطَّلَاقُ بِدَوْنِ الشَّرْطِ لِعَبْرِ
الْمُطَوَّءَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَقُلَامُؤُنَا الثَّلَاثَةُ رَدُّ انْقِعَا
عَلَى أَنَّ تَعَمُّدَ الْوَاحِدَةِ هُمْ هُنَا فَفَهْمُ أَنَّ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَأَجَابَ بِأَنْ فِي
هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنَّمَا تَبَيَّنَ بِوَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكْلِمِ بِالثَّانِي وَ
الثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَا يَتَرْتَّبُ لِقَوْلِهِ مَحَلٌّ النَّصْرُفِ يَعْنِي مَا جَاءَ التَّرْتِيبُ مِنَ الْوَادِعِ

بَلْ مِنَ التَّكْلُمِ الْإِسْأَنِي لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلَاثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً
وَاحِدَةً فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عِنْدَ لَحْزِيْنِ الْمَحَلِّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ
يَدْلِيلُ أَنَّ لَوْ قَالَ يَلَاوُاوِ أَنْتَ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبَيَّنَ بِالْأَوَّلِ بِالِإِيقَاتِي فَعُلِمَ
أَنَّ لَامًا دَخَلَ الْبَوَاوِي فِيهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلَاثُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ
يَحْرُفُ الْجَمْعَ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ -

ترجمہ :- اور جب غیر مدخل بہا سے انت طالق طالق طالق کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائٹہ
ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط
کے غیر مدخل بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق و طالق و طالق" تو ہمارے
تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے
نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے
بائٹہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی، پس محل نصف
کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی، یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم کسان سے
آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ
کیا اور اس سے فارغ ہو گیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا، اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر
واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخل بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی۔ پس
معلوم ہو گیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ
میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے
جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف
پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخل بہا بیوی کو مخاطب کر کے "انت طالق و طالق
و طالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابو حنیفہ، اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں
کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو رائیگانہ جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ
تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخل بہا عورت صرف
پہلی طلاق سے بائٹہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو مکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری
اور تیسری طلاق بیکار ہوگئی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پہلے

ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور ان واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اول کا تلفظ کیا اور اُتانت طالق کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہو گئی اور وہ غیر مدخل بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محل طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی تو اسکے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخل بہا بیوی سے "انت طالق، طالق، طالق" بغیر واؤ کے کہے تو وہ غیر مدخل بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے کہ اگر ترتیب میں واؤ کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واؤ بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخل بہا عورت طلاق اول سے بائنہ ہوتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخل بہا عورت کو "انت طالق و طالق و طالق" کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو گئی اور ان کی دلیل یہ یک جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور غیر جمع کے ذریعہ ہونے پر اس طرح لفظ جمع یعنی "انت طالق ثلثاً" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ "انت طالق و طالق و طالق" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ حرف جمع نہیں ہے بلکہ واؤ مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقیں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَإِذَا أَرْوَجَ أَمْتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بَعِيْرَ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبَعِيْرَ إِذْنِ الرَّوْحِ ثُمَّ قَالَ
الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلَةٌ بِجَوَابِ سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى أَعْلَمَاءِ شَاذِهِ وَهُوَ أَنَّ
إِذَا أَرْوَجَ قُصُوْلَى أَمْتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءً كَانَ يَبْعُدُ أَوْ يَبْعَثُ
بَعِيْرَ إِذْنِ الرَّوْحِ وَبَعِيْرَ إِذْنِ الْمَوْلَى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ
بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَإِنَّهُ يَبْطُلُ بِنِكَاحِ الثَّانِيَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعَلِمْنَا أَنَّ الْوَائِلَ لِلتَّوْبَةِ
وَلَا لِنَصَحِ نِكَاحِهِمَا فَاجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا يَبْطُلُ بِنِكَاحِ الثَّانِيَةِ لِإِذْنِ
عَيْنِ الْوَائِلِ يَبْطُلُ مَحَلِّيَّةُ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ فَيَبْطُلُ الثَّانِي فِي قَبْلِ التَّكْلِيمِ بَعِيْرَهُمَا

يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ أَيْضًا لَمْ يَجْعَلْ مِنَ الْوَأْوِلِّ مِنَ الْكَلَامِ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمُؤَلَّى وَإِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيعًا فَإِذَا اعْتَقَ الْمُؤَلَّى الْأَوَّلَى أَوْ لَا كَانَتْ الثَّانِيَةُ مَوْقُوفَةً وَالْأَوَّلَى نَافِذَةً فَلَزِمَ أَنْ يَتَرَقَّتْ نِكَاحُ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا أَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقَّفَ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعَقْدِهَا وَيَقُولُ وَهَذِهِ وَهَذَا أَكْلًا إِذَا قَبِلَ فَضُولِي آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِأَنَّ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفِي النِّكَاحِ وَقِيلَ إِذَا اتَّكَلَّمَ الْفَضُولِي الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بَانَ قَالَ سَرَّحْتُ فَلَانَةً مِنْ فُلَانٍ وَقِيلَتْ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لِحَاجَةِ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمُسَالَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَهَذَا لَمْ يَقْصِدْهُ شَمْسُ الْأَيْمَنِ بِهَذَا الْقَيْدِ وَإِنْ اعْتَقَهُمَا الْمُؤَلَّى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَانَ قَالَ اعْتَقَهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ وَإِنْ اعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْضُولٍ فَلِإِجَازَةِ الزَّوْجِ نِكَاحُهُمَا أَوْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا جَائِزٌ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوَّلَى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تِلْكَ حَقُّهُ الْإِجَازَةُ هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا كَانَ فِي عَقْدَيْنِ فَإِنْ كَانَ مُؤَلَّى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَا اثْنَيْنِ فَأَعْتَقَتْ الْأَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ فَأَيُّهُمَا أَجَازَ الزَّوْجُ جَائِزٌ وَإِنْ أَجَازَهُمَا مَعَ جَائِزٍ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوَّلَى -

ترجمہ :- اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا پھر مولیٰ نے "ہذہ حرۃ و ہذہ متصلہ" کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کرادی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے "ہذہ حرۃ و ہذہ کلام متصل" کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ اوپر ترتیب کیلئے ہے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہو جاتا اس کا جواب یہ دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اسلئے باطل ہوتا ہے کہ پہلی کا عقد دوسری کے حق میں محلیت و وقف کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری باندی کے عقد کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہو گیا یعنی یہ ترتیب بھی واؤ کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی کو آزاد کر دیا تو دوسری موقوفہ ہو کر

رہ گئی اور پہلی نافذ ہو گئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرہ پر موقوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ باندی کا نکاح حرہ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولیٰ اس کے عقد کا تکلم کرے اور دہذہ کہے۔ اور یہ کل کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مفید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد کر دیا بایں طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں کا ایک عقد میں ہوں، اور جب دونوں کا دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں میں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "ہذہ حرۃ دہذہ" کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کلموں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہہ دے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہذہ" سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں یا اس طور پر کہ پہلے "ہذہ حرۃ" سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امر علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہذہ حرۃ دہذہ" میں "داؤ" ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر داؤ ترتیب کیلئے نہ

ہونا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوں تو ان دونوں کا نکاح درست ہو جاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرة لازم نہ آتا۔ بہر حال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علماۓ احناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے ”ہذہ حرۃ“ کہا اور پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی ”ہذہ“ کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تاہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسے طرح ناجائز ہے جس طرح نکاحِ امۃ علی الحرة ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہو جائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث ”لا تنکح الامۃ علی الحرة“ کی وجہ سے نکاحِ امۃ علی الحرة ناجائز ہے اسلئے نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہو گا پس جب نکاحِ امۃ علی الحرة کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی ”ہذہ“ کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محلِ توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محلِ توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو گیا بہر حال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفوں (ایجاب و قبول) کا متولی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہو گا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہو گا بلکہ باطل ہو گا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہو گا۔

شارح نور الانوار طاجون رح کہتے ہیں کہ متن میں ”بغیر اذن الزوج“ کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہوا اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ ”بذہ حرۃ و بذہ“ کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہوا اور پھر مولیٰ بذہ حرۃ و بذہ کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قول اتفاقی ہو گا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورت مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا؟ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہو گا کیونکہ ”بذہ حرۃ و بذہ“ کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرۃ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنا یہی صورتیں حرۃ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہو گا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں بھی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری

کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو جو کہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہو، اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم یہاں ہی ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو نکاح امۃ علی الحرۃ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے لہذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَرَادَ انْ رُجَّ سَرَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ اِذْنِ الشَّرْحِ فَلْيَعْلَمْ الْخَبْرُ فَقَالَ
اَجْرَتْ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلًا كَمَا اِذَا اَجَازَهَا مَعًا وَاِنْ اَجَازَهَا مُتَفَرِّقًا
بَطْلٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هَلَا اَيْضًا جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدِّسٍ بِرَدِّ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا رُجَّ
اَحَدُ سَرَجُلًا أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَلْيَعْلَمْ الشَّرْحُ نَحْبُورُ النِّكَاحِ فَاِنْ اَجَازَهَا الشَّرْحُ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ اَجْرَتْ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلٌ التَّكَاحُنُ كَانَتْ اَجَازَهَا مَعًا
مَعًا فَهَذَا اَيْدُلُ عَلٰى اَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَاِنْ اَجَازَهَا الشَّرْحُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ
بَطْلٌ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهَذَا اسْتِطْرَاجٌ لِلْاَوَّلِ فَاجَابَ بِاَنَّ فِي هَذِهِ
الصُّوْرَةِ اِنَّمَا بَطْلُ التَّكَاحُنِ كَلَامًا لَا لِاَوَّلِ الْوَاوِ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِاَنَّ صَدْرَ
الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى آخِرِهِ اِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يَغَيِّرُ اَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ

إِذَا خَرَأَ الْكَلَامُ بِكَوْنِ أَوَّلِ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لَا تَنْهَمَا مَعْبُورَانِ فَلَكُنَا لَكَ
 مِنْهُمَا نِكَاحُ الْأَحْتِ الْاِخْتِوَةِ يُخَيَّرُ أَوْ لَهَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَحْتِ بَسْبِ
 تَوْزِيحِ الْاِخْتِوَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ فَلَا جَوْرَ مَعْبُورَاتٍ
 فِي الشَّرْكَانِ -

ترجمہ :- اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کا اجازت کے کر دے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزٹ نکاح ہندہ و ہندہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسا کہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کر دیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزٹ نکاح ہندہ و ہندہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اوّل کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اوّل کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اوّل حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اوّل کو بدل دیتا ہے کیوں کہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس جوں کہ کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے دونوں زمانے میں مقرر ہوئے ۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے اخاف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پاکر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا "اجزٹ نکاح ہندہ و ہندہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزٹ نکاح ہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے پس "اجزئ نکاح ہذہ و ہذہ" کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہذہ و ہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ اخاف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دو زبانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزئ ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزئ ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیوں کہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مبطّل موجود نہیں تھا لہذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مبطّل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مبطّل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شراح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطاری ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا مسئلہ نہیں ہے کہ "ہذہ و ہذہ" میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ مسئلہ ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اول کو بدل دے تو ایسے کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" "جاری القوم الازید" تو اس کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں متغیر ہیں یعنی دونوں اول کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسے شرط یہاں ہے کہ شوہر کے کلام "اجزئ نکاح ہذہ و ہذہ" میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے ناسد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب "اجزئ نکاح ہذہ" کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اُس نے "و ہذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح ناسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو حجاز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اول کلام، آخر کلام پر موقوف ہوتا لہذا شوہر کے کلام "اجزئ ہذہ و ہذہ" میں اول کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخر کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف) علیہ، مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے جو مکمل جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہر حال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هَذَا أَبْيَانَ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا أَنَّ كَوْنَهَا لِلْعُطْفِ
كَانَ بَيَانُ الْحَقِيقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهِ إِذْ رَأَى الْفَأْ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتَّى لَا يَعْتَقَ إِلَّا
بِالْأَدَاءِ قَالُوا فِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ إِذْ لَا يُحْسِنُ عَطْفُ الْخَبَرِ
عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَدْ أَلْفَ الْعَامِلُ فَيَنْبَغِي
أَنْ يَتَوَقَّعَ الْعِتْقُ عَلَى آدَاءِ الْآلِفِ وَبُحْدٍ عَلَيْهِ أَنَّ الْحَالُ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ
حُرٌّ لَا قَوْلُهُ إِذْ رَأَى الْفَأْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْآدَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الْعِتْقِ
لَا الْعِتْقُ مَوْقُوفًا عَلَى الْآدَاءِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ بَابُ الْقَلْبِ أَيْ كُنْ حُرًّا
وَأَنْتَ مُؤَدِّ لِّلْآلِفِ وَبَيَانُهُ مِنْ قِبَلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ أَيْ إِذْ رَأَى الْفَأْ
حَالُ كَوْنِكَ مُقَدَّرًا أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْآدَاءِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوفَةً
عَلَيْهِ وَبَيَانُ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَّةِ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِذْ رَأَى
الْفَأْ فَتَصَرَّحَ حُرًّا أَوْ بَيَانُ الْحُرِّيَّةِ حَالُ الْآدَاءِ وَالْحَالُ وَصَفُ فِي الْمَعْنَى وَ
الْوَصْفُ لَا يَقَعُ عَلَى الْمُوصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَقَعُ عَلَى الْآدَاءِ.

ترجمہ :- اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "اِذْ رَأَى الْفَأْ وَأَنْتَ حُرٌّ" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا، پس اس کے قول "وَأَنْتَ حُرٌّ" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہذا حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وَأَنْتَ حُرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "اِذْ رَأَى الْفَأْ" ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ ادا، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدِّ لِّلْآلِفِ" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور

یہ کہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی "آل الفاء حال کو تک مقدر ان الحرۃ فی الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے، پس حریت ادا پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا "آل الفاء مقصر حرًا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حال ادا ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :- یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادہ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصف جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا "آل الفاء وانت حرًا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے دراصل حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس "انت حرًا" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ (انت حرًا) کا جملہ انشائیہ (آل الفاء) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہر حال یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا۔ اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال "انت حرًا" ہے نہ کہ "آل الفاء" لہذا "انت حرًا" شرط اور "آل الفاء" جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔

فاضل شارجہ نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی داؤ اگرچہ بظاہر "انت حرّ" پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی ادا پر داخل ہے اور اصل عبارت یوں ہے "کن حرّاً وانت مودّ للآل" یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور داؤ دراصل ادا پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزا ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار ادا کر دے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلیق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تجویز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلیق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اس کو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تجویز ادا نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلیق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تجویز ادا کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہیں ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن "وانت حرّ" حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوا خالدین" میں "خالدین" حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے "ادّی الفاقال کو تک مقدراً ان الحرّیۃ فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی ادا پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حرّ) جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ "ادّی الفاقال" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی ادا کیسے متعلق ہوگی اور ادا پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے "ان ادیت الی الفاقال"

نظر حرّٰا اگر توجّٰے ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہو جائے گا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حرّٰ" ادا کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت "وصف اور ادا اس کا موصوف ہوگا اور وصف چوں کہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت، ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام، ایک ہزار ادا کر کے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

(قوائد)۔ متن میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حرّٰ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ عطف خبر علی الانشا مستحسن نہیں ہے لہذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الانشا کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتداء واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ توجّٰے ایک ہزار ادا کر اور نو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعُطْفِ الْجُمْلَةِ هَذَا يَصْلَحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَاسْمًا
آخَرًا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَوَّعَ عَلَيْهِ الْمَثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيهِ
عَلَى مَا سَيَأْتِي وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّ أَصْلَ الْعُطْفِ هُوَ الْمَشَارَكَةُ
فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوجَدْ لَهُمَا وَاسْمَاهُمَا فِي مُجَرَّدِ الشُّبُوتِ وَالْوُقُوعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ
الْمَشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هَذَا طَائِفٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَائِفٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَّةُ
وَاحِدَةً فَقَطَّ لِأَنَّ كَلَامًا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَةً لَا تَقْتَضِي أَحَدَهُمَا إِلَى الْآخَرِ فِي
الْعُطْفِ لَيْسَ إِلَّا لِمَجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ :- اور واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر مواد اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے مؤخر کیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- فاضل مصنفؒ نے کہا کہ واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطف جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطف جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک مختلف مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر ”طلقنی و لک الف درہم“ عبارت میں آ رہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو۔ اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطف جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطف جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہر حال جو واؤ عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملہ معطوفہ اور جملہ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کر کے ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہر حال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی ”ہذہ طالق ثلثاً“ بھی واقع ہے اور ”ہذہ طالق“ بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اسلئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مشکلم کی غرض، خبر یعنی طالق

ثنتا میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا "ہذہ طالق ثلثا و ہذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثا میں ہوتی اور دونوں پر تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر ہذہ طالق ثلثا و ہذہ "نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق" کہنا اور دوسرے جملہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهَا طَلَّقْتَنِي وَلَكَ الْفُ دُرْهُمَ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ إِدْخَالِهَا فِي حَبِطَةِ رَحْلٍ لَّأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْفُ مَعْطُوفٌ عَلَى مَا سَبَقَتْهُ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ تَكُونَ بِلَا مَالٍ لِأَنَّ زَوْجًا ذَكَرَ الْمَالَ سَمِعَ خُلْعًا وَيَصِيرُ بَعْمًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صَنِيعِ الْوَعْدِ وَالنَّدَى حَتَّى يَكُونَ عَلَيْهَا وَقَاؤُهُ فَكَانَ لَعْنًا وَفِيهِ شَأْمٌ وَقَالَ إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْآلُفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهَا هَذَا الْوَأْوُ لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلَّقْتَنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ الْفُ أَلْفًا عَلَى قَلَمًا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيرُهُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مَعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْآلُفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا.

ترجمہ :- اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دینے تو ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے، اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہو جاتا ہے اور وہ قول وعدہ و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تال ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ واو حال کیلئے ہے لہذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

نے کہا میں نے طلاق دی تو اس کی تقدیر ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی ولک الف درہم" تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف مجملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول "ولک الف درہم" اس کے قول "طلقنی" پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشاء اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واو عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم، طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واو حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چون کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واو حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کر نیوالا ہوگا اور شرط پر معلق کر نیکا نام ہی یمن ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہوگا۔ بہر حال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واو کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہذا یہاں عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول "ولک الف درہم" لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول "ولک الف درہم" کو وعدہ یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدہ اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب "ولک الف درہم" نہ وعدہ کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے

کہ ولک الف درہم اگرچہ وعدہ اور نذر کا صیغہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”المراؤ بخدا قرره“ کی وجہ سے انسان اپنے قرار کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہیے اور اس کا قول ”ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہیے۔“

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر ہیں جس حضرت امام صاحب کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا ”احمل هذا الطعام من موضع الى موضع آخر ولک الف“ یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھاکر لے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں داؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے ”طلقتی ولک الف درہم میں بھی داؤ کو حال کے معنی پر محمول کر لیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور با مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہو جائے گی پس اس فرق کے ساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں داؤ حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطف کیلئے ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں داؤ عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے ”طلقتی و الحال ان لک الف علی“ تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھ کو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے ”طلقت“ کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی ”طلقت بذالک الشرط“ یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیوں کہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول ”طلقتی ولک الف درہم، خالعی ولک الف درہم“ کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کر کے شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی، جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلرَّحْلِ وَالتَّعْقِيبِ أَيْ لِكُلِّ الْمَعْطُوفِ مَوْضُوعًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُنْعَقِبًا
لَدَيْهَا مَهْلَةً فَيَتَرَاجَى الْمَعْطُوفُ عَنْ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِمَا يَنْزِلُ لِنَفْعِهِ فَالْفَاءُ
الَّتِي مَعَهَا يَحْيَتْ لَا يَذْهَبُ إِذْ كَوْنُ لِمُرُورِ الرَّحْمَانِ فَاصِلًا أَضَلًّا كَانَ مُقَارِبًا سَتَسْعَمُ
فِيهِ كَلِمَةً مَعَ وَاطِّلَاقُ التَّراجَى هَهُنَا بِالْمَعْنَى الْعَرَبِيَّةِ لَا الْأَصْطِلَاقِي الَّذِي كَانَ

مَذْمُومٌ شَرَفًا ۖ قَالَ إِنَّ دَخَلَ هَذِهِ الدَّائِرَ فَهَذِهِ الدَّائِرَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ۖ فَالشَّرْطُ
أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِلا تَرَاجُحٍ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّائِرَ سَبْعِينَ أَوْ
دَخَلْتَ أَحَدَهُمَا فَقَطْ أَوْ دَخَلْتَ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى
بِتَرَاجُحٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّكَ لَمْ تُوجِدِ الشَّرْطَ.

ترجمہ :- اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہیکہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو
اور بغیر کسی ہملت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زمانا متراجی ہوگا اگرچہ یہ
زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے اس لئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل
نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمہ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے
ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو شتم کا مدلول ہے۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی)
کہے ”ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق“ تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے
گھر میں بلا تراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہوئی
یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی
تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط موجود نہیں ہے۔

تشریح :- للوصل والتعقیب میں واو مع کے معنی میں ہے یعنی کلمہ فاء وصل مع التعقیب کیلئے
موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہوا تعقیب کا مطلب یہ ہیکہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی ہملت کے مؤخر ہو جائے
فاء کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی ہملت کے معطوف علیہ کے بعد
ہو۔ لہذا فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زمانا مؤخر ہوگا اگرچہ یہ زمانہ اس
قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہو سکے فاء کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر معطوف اور معطوف
علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف، معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا
زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمہ مع کا مدلول ہے
نہ کہ فاء کا، پس کلمہ فاء کے مدلول اور کلمہ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا ہملت کا اعتبار
کیا گیا ہے، اور یہ کہا گیا کہ کلمہ فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر
کسی ہملت کے زمانا متراجی ہوگا۔

”واطلاق التراخی الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے
متراجی ہونا شتم کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، لہذا فاء کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنفؒ کا ”فی تراخی المعطوف
عن المعطوف علیہ“ کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلا مہلت) کے اعتبار سے ہے اور شتم کا مدلول اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمہ فائدہ کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط منقوض ہو گئی ہے۔

وَلَمْ تَحْتَجِلْ فِي أَحْكَامِ الْعَلَلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْقَاءَ لِلتَّعْقِيبِ الْأَحْكَامُ
تَحْقِيقُ الْعَلَلِ وَتَوَثُّبٌ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَتْ مُقَاسَرَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَإِذَا قَالَ
بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا لَكَ الْآخِرُ فَهُوَ حُرٌّ بِكَوْنِ قَبُولِ الْبَيْعِ أَمْ قُلْتُ
فَحَرَّيْتُ لَكَ سَرْتَبَ الْإِعْتَانِ عَلَى الْإِيجَابِ وَلَا يَتَوَثُّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ
الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الْإِقْصَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ
فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَحْكَامُ عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِيجَابِ وَأَنْ يَكُونَ
إِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْإِعْتَانُ بِالسَّكِّ -

ترجمہ :- اور کلمہ فاذا احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام، علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علل کے متعلق ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبول بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتقاد کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتقاد ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضائے ثبوت قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہوحر" یا "وہوحر" کہا تو وہ قبول بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہذا قبول اور اعتقاد شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فارعلتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمہ فار اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فا کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمہ فار تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زمانا مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فار بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فار کو داخل کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا ”بعث منک ہذا العبد بکذا“ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا ”ہو حر“ تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول ”ہو حر“ قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہو سکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں ”ہو حر“ کہہ کر غلام مبیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس یہاں بیع کا قبول کرنا اقتضا ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا ”ہو حر“ کہنا اقتضا بیع قبول کرنا ہوگا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں ”ہو حر“ یا ”وہو حر“ کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے ”بعث منک ہذا العبد بکذا“ کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کر نیکی بعد حریت کیلئے اشار ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بنا پر اس کا قول ”ہو حر“ یا ”وہو حر“ قبول بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبول بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا۔ پس اس قول کے قبول بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہذا ”ہو حر“ یا ”وہو حر“ کہنے سے نہ قبول بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ خُلِيَ عَلَى الْغَلْلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا دُرِمَ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ
كَمَا كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَذْلُولُ الْغَاءِ وَرَأَى

لَعَبْشَرَطِ الدَّوَامِ فِي الْجَلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُولُ الْغَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا سَقَطَ الْحُكْمُ وَلَيْفَ
شَكُونُ مَحَلِّ الْغَاءِ وَهَذَا كَمَا يُقَالُ ابْتِشَرُ فَقَدْ اتَّكَ الْعَوْتُ فَإِنَّ ابْتِنَانِ الْعَوْتُ
وَلَوْ كَانَ أَتِيًّا لَكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقَى إِلَى مُدَّةٍ فَيَكُونُ مَسَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَلَا
حَقًّا عَلَيْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْغَاءُ وَهَذَا أَمَّا شَرْطُ خَيْرِ الْإِسْلَامِ
إِخْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى
الْجَلَّةِ إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِبَةً لِيَكُونَ وَجُودُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُولِ فَيَتَحَقَّقُ
مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالْكَلَامُ مُرْفِيهِ طَوِيلٌ .

ترجمہ :- اور کبھی کلمہ فاعلتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیائے دائمہ کے قبیل سے
ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہذا وہ تعقیب جو
فاد کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فاد کا دخول جائز نہ ہوگا
کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہذا علت محل فاد کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے
”ابْتِشَرُ فَقَدْ اتَّكَ الْعَوْتُ“ بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ
آتی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور
بشارت سے بعد بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمہ فاد داخل ہوگا اور یہ اس
میں سے ہے جس کو خیر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا جملہ ہو سکے اور صاحب توضیح
اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فاد علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس
کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ فاد کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز
موجود دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد
بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود ہے تو تعقیب کے معنی جو فاد کا مدلول ہیں حاصل
ہو جائیں گے اور علت کو فاد کا مدخل بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر
فاد کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمہ فاد تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فاد کا مدخل
مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہونا
ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا، اور
جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فاد کا مدخل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فاد کا
داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”ابْتِشَرُ فَقَدْ اتَّكَ الْعَوْتُ“ بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی ضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں، ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جا کیوں کہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی، اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوث بشارت سے پہلے بھی موجود ہوگا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہوگا۔ پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہوگا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمہ فار کا داخل کرنا درست ہوگا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فار کا مدخل اتیان غوث ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذات غوث وہ فار کا مدخل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیان غوث سے مراد وجود غوث ہے اور وجود غوث دائم ہے لہذا فار کا مدخل دائم ہوا۔ اور جب فار کا مدخل دائم ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فار کا مدخل ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہو سکیں علامہ فخر الاسلام کا مذہب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فار علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیوں کہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علت غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علت غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علت غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علت غائی پر فار داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔ (قوائد)۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائیہ۔

علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے نئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوۃ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علت مادی ہے، بڑھئی اس کی علت فاعلی ہے، اس کی شکل و صورت علت صوری ہے اور اس پر بیٹھنا اس کی علت غائی ہے۔ جمیل احمد

قَوْلُهُ اِدْرَا اِلَى الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ اَمْ اِدْرَا اِلَى الْاَلْفَا لَا تَكُ حُرٌّ فَيَحْتَرِقُ فِي الْحَالِ فَاَلْحَقِي
دَابَّةُ الْمَوْجِدِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقَى بَعْدَهُ اِلَى مَلَاةٍ فَلَا

مَتَوَقَّفٌ عَلَىٰ آدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُونُ حُرّاً وَ يَصِيرُ الْاَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَإِنْ
قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ إِنْ أَدَيْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيرُ حُرّاً بِالْاَمْرِ
وَمَتَوَقَّفٌ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ بِلَا تَكْلِفٍ أُجِيبَ
بِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِمَقْدِيرٍ كَلِمَتَرِ إِنْ وَكَلِمَةً إِنْ إِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِي وَ
الْجُمْلَةَ الْإِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ إِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً أَمَّا إِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً
فَلَا تَجْعَلُهَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يُعَالِإُ اثْنَيْنِ الْكُرْمُثُكُ أَوْ أَنْتَ مُكْرَمٌ -

ترجمہ :- جیسے قائل کا قول "اَدِیْ الْاَلْفَ فَاَنْتَ حُرٌّ" یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اسلئے کہ تو آزاد
ہے پس غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود
تھی اور اسکے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادا کی پر موقوف نہ ہوگی
بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں
کہ اس کی تقدیر یہ ہو "اِنْ اَدَيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ" تاکہ "فَاَنْتَ حُرٌّ" امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادا پر
موقوف ہو جائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہو جائیں، جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمہ اِنْ کی تقدیر
کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمہ اِنْ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا
ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ اِنْ دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ
"اِثْنَيْنِ اِکْرْمُثُکَ" یا "اَنْتَ مُکْرَمٌ" درست نہ ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے علت پر فادخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے
اپنے غلام سے کہا "اَدِیْ الْاَلْفَ فَاَنْتَ حُرٌّ" یعنی اَدِیْ الْاَلْفَ لَانْکَ حُرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کیونکہ
تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی دائمۃ الوجود ہے
وہ جس طرح ایک ہزار ادا کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح ادا کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک
باقی رہے گی۔ بہر حال اس مثال میں اَنْتَ حُرٌّ علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت
اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا
اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر اَنْتَ حُرٌّ کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا
جائے تو ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "اِنْ اَدَيْتَ
فَاَنْتَ حُرٌّ" یعنی اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف
پر موقوف ہو جائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "فانت حر" کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمہ ان مقدر ہو اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمہ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ان تاتنی اگر متک" اور "ان تاتنی فانت مکرم" اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا کرم کروں گا۔ کہنا تو درست ہے لیکن "ان تاتنی اگر متک" اور "ان تاتنی فانت مکرم" کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں "ان تاتنی اگر متک" کہنا واجب ہوگا۔ پس مثال مذکور "ادائی الفانات حر" میں چونکہ کلمہ ان مقدر ہے نہ کہ مفعول اسلئے کلمہ ان "فانت حر" جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب "فانت حر" مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جواب امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جواب امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فانت حر "میں فاد کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فاد کو واؤ کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاد کو واؤ کے معنی میں لیا گیا تو واؤ عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشاء میں اختلاف کی وجہ سے جوں کہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واؤ عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجازی الجاز لازم آتا ہے کیوں کہ قار کو واؤ کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واؤ کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی الجواز ناجائز ہے بہر حال فاد کو واؤ کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فاد کو واؤ کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَتُسَعَّرُ بِمَعْنَى الْوَأَرْ فِي قَوْلِهِ لَهُ عُلْوَةٌ دَرَهُمْ قَدْ رَهُمْ حَتَّى لَرَمَهُ دَرَهُمَا بَيَانٌ
لِلْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ قَدْ رَهُمْ
لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذِ التَّعْقِيبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَصْحَرِ مِنْ دُونِ الْأَعْيَانِ
وَالدَّرَهُمْ غَيْرٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ إِلَّا بِسَبَبِ الْوَجُوبِ فِي الدِّيمَةِ وَالْحَالِ
إِنَّ لَمْ يَنْهَاهُمْ سَبَابًا آخَرَ بَعْدَ التَّكْثِيرِ بِاللَّزِمِ حَتَّى يَكُونَ وَجُوبُ هَذَا تَعْقِيبُ
الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَأَرْ فَيَلْزَمُ مُدْرَهُمَا وَفَالِ الشَّافِعِيُّ

لَمَّا لَمْ يَسْتَقْمِرْ مَعْنَى الْمَاءِ جُعِلَ تَأْكِيدُ الْمَقْبَلَةِ كَأَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دَرَاهِمٌ فَيَلْزَمُهُ
دَرَاهِمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ :- اور کلمہ فامقر کے قول "لہ علی درہم فدرہم" میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتیٰ کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمہ فاکے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔ کیوں کہ مقرر کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقرر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے چوں کہ فاکے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا کہ گویا کہا گیا نہو درہم پس مقرر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح :- فاکے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمہ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمہ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی درہم فدرہم" تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہو سکتی ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔ تو اس طرح تعقیب متحقق ہو سکتی ہے لیکن یہاں مقرر نے چوں کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہو اسلئے یہاں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمہ فاکے حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فاکو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا، گویا اس نے کہا "لہ علی درہم ودرہم" اور جب کلمہ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا دوسرا درہم، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعیؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فاکے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیدیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا "لہ علی درہم نہو درہم" اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہذا اس مقرر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب رائج ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق مان کے کلام میں ابتدا یعنی "ہو"

محذوف ہوگا اور اخاف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی فا، مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ اخاف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ فندیم تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس، تاکید کی بنسبت اولیٰ ہے لہذا اخاف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَتَعْلَمُ لِلتَّوَّاجِخِ بِمَنْزِلَةٍ مَا لَوْ سَلَكْتَ تَعْلَمُ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ
فَكَانَتْ سَلَكْتَ عَلَى قَوْلِهِمْ أَنْتَ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تَعْلَمُ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ
فِي التَّوَّاجِخِ أَيْ فِي التَّكْلِيمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ ۝ لِأَنَّ التَّوَّاجِخَ
فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْأَنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا
كَانَ التَّكْلِيمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا وَعِنْدَهُمَا التَّوَّاجِخُ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي
التَّكْلِيمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مُوَصَّلٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعُطْفُ لَا
يَبْصُرُ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلِيُّ هُوَ التَّوَّاجِخُ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ .

ترجمہ :- اور ثم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا۔ یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشاءات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ، اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح :- مصنف حروف عطف میں سے کلمہ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے جاؤنی زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہو کر کہا ”انت طالق ثم طالق“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ”انت طالق“ کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

بعد ثم طالق" کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انشائی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اُس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی پر دلالت کرتا ہے لہذا جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمہ ثم مطلق تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لڑتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ تراخی نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ کلمہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَقَسَمَ هَذَا الْخِلَافَ مَا بَيْنَهُ يَقُولُ حَتَّى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِبُ ثَمَّ طَالِبُ ثَمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَجِدْهُ يَفْعُ الْاَوَّلُ وَيَلْعَوُ مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ التَّرَاخِيَّ لَمَّا كَانَ فِي التَّكْلِمِ فَكَانَتْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَدَرِ فَوَقَعَ هَذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوءَةٍ فَيَلْعَوُ وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ -

ترجمہ :- اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے حتیٰ کہ جب کس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو

امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اسی مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہو گئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہذا بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط مؤخر ہو۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہو گا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التكلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہو گا گویا اس نے انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب انت طالق کے بعد سکوت ہو گیا تو اس انت طالق کا شرط (ان دخلت الدار) کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو گا اور جب اس انت طالق کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چون کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط مؤخر ہو۔

وَلَوْ أَنَّ مَا اشْتَرَطَ بَانَ قَالَ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ
تَحْلَقُ الْأَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلِغَايَةِ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالثَّلَاثِ
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونُ مُعَلَّقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الشَّيْءُ
فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هَذَا الثَّلَاثُ لِغَدَمِ الْمُحَلِّ وَفَائِدَةُ تَحْلَقُ
الْأَوَّلُ أَنَّ إِنْ مَلَكَهَا نَائِبِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ جَمِيعًا بِالتَّحْلِقِ
السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِي فِي التَّكْلِيمِ يَقَعُ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَلْيَقَعْ
يَقَعُ لَا تَأْتِي قَوْلُ يَضْمُ الْمُبْتَدَأِ أَيْدٍ لَوْلَا الْعَطْفُ لَا تَضْمُ وَبِهِمْ فَكَانَتْ قَالَ
ثُمَّ أَنْتَ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ تَرَاخِي لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْلِيلِهِ.

ترجمہ :- اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہے تو پہلی طلاق شرط پر محقق ہو جائے گی اور دوسری واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ پہلی

طلاق شرط سے متصل ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہو گئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اُس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی بنا پر اُسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا ابتدا و باقی رہا لہذا طلاق کس طرح واقع ہوگی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالت عطف کے سبب مبتداء مقدر ہو گا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے ”ثم انت طالق“ کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شئی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح :- اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہوگی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا متکلم نے ”فانت طالق“ کہہ کر سکوت کیا اور پھر طالق ”کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیوں کہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائیگا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو گئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہو گئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

”وفائدۃ تعلق الاول الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہو گئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہیئے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر مدخول دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہر حال اس فائدے کے پیش نظر طلاق اول کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول ”طالق“ بلا ابتدا و باقی رہا اور بغیر مبتداء کے صرف ”طالق“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا طلاق ثانی کیسے واقع

ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالت عطف کی وجہ سے مبتداء کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طاق، پہلے طاق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے "جانی زید و عمرو" کی تقدیری عبارت یہ ہے "جانی زید، جانی عمرو"۔ پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طاق اول سے پہلے انت مبتداء ہے لہذا معطوف یعنی دوسرا طاق سے پہلے بھی انت مبتداء مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طاق ثم انت طاق"۔ پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتداء "انت طاق" ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ "انت" مبتداء مقدر ہے اسی طرح شرط یعنی "ان دخلت الدار" کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے لہذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور بغیر مبتداء کے لفظ طاق جوں کہ غیر مفید ہے اسلئے اس کو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتداء کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَ لَا يَتَعَلَّقُ جَمِيعًا وَيُزِيلُ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكْلِيمِ مُتَّحَقٌّ
عِنْدَهُمَا وَلَا فَضْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءً قَدَّمَ الشَّرْطُ أَوْ
آخَرَ وَلَكِنْ فِي وَقْتِ الْوُقُوعِ يَزِيلُ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ
وَأِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَنْتَبِهُ بِهِ وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَ
أَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَقَدْ عَدَّتْ حَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ
مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الْجُزْأَيْنِ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّلَاثُ
بِالشَّرْطِ فَكَانَتْ سَكَّتْ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ طَالِبُ الْوُقُوعِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ
إِنْ قَدَّمَ الشَّرْطُ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فِي الْحَالِ
بِمَا قُلْنَا هَكَذَا أَقِيلَ.

ترجمہ :- صاحبین نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے۔ لہذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول واقع ہوگی اور

اس سے بائنے ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی، گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجود شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ ثلث کا وجہ سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبین رحمہ کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وجود شرط کے وقت ان کا نزول اُسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقیں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنے ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری عمل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق" تو طالق ان دخلت الدار" تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی و یا شوہر نے "انت طالق ثم طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زائل ہونے میں دخول دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجہ شرط کے وقت واقع ہو جائے گی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب رحمہ کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی، دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں کا محل بھی ہے لہذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علما نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لَيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ
بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا وَجَوَابِ سُؤَالٍ مُّقَدِّمٍ وَهُوَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ بِجَوَازِ تَقْدِيمِ
الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحَنْثِ لِأَنَّهُ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا
فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لَيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِتْيَانُ الْخَيْرِ كُنَايَةٌ عَنِ الْحَنْثِ وَذِكْرُهَا
بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيرِ فَعُلِمَ أَنَّ تَقْدِيمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحَنْثِ جَائِزٌ فَأَجَابَ
الْمُصَنِّفُ أَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ .

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”فلکفر عن يمينه ثم لياتي بالذي هو خير“ میں کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدم کا جواب ہے ، اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسم توڑنے پر کفارہ مالہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس ایسا خیر قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے ۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدم کا بھی جواب ہے ۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے ”من حلف على يمين فرأى غير ما خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لياتي بالذي هو خير“ یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیے اور پھر وہ کام کرنا چاہیے جو اس سے بہتر ہو ۔ البرادود میں یہ روایت اس طرح ہے ”عن عبد الرحمن بن سمره قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن بن سمره اذا حلفت على يمين فرأيت غير ما خيرا منها فليكفر عن يمينك ثم ائت بالذي هو خير“ اے عبد الرحمن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اپنی یمن کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو ۔ دونوں حدیثوں میں ایسا خیر سے کنایہ حنث (قسم توڑنا) مراد ہے اور اس حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمہ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے ۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے ۔

اَسْتَعِيْرُ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلًا حَقِيقَةً الْأَمْرُ مُدَلُّ عَلَيْهِ السَّرَايَةُ الْأُخْرَى وَهِيَ
قَوْلُهُ فَلَيَاتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ شَرًّا لِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ فَإِنَّهُ يَتَقَدِّمُ تَقْدِيمَ
الْجَنَّتِ عَلَى الْكُفَّارَةِ فَوَجِبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّهُ يَجْعَلُ شَرًّا فِي السَّرَايَةِ الْأُولَى
بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَنْفَعُهُ مِنْهُ وَجُوبُ كَلَا الْأَمْرَيْنِ أَعْنَى الْكُفَّارَةِ وَالْجَنَّتِ مِنْ غَيْرِ
تَقْدِيمِهِمَا أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُفْتَقِرُ التَّرْتِيبُ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْجَنَّتِ عَلَى الْكُفَّارَةِ
مِنَ السَّرَايَةِ الْأُخْرَى وَلَمْ يُكْتَسَرْ لَأَنَّهُ تَقْدِيمُ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْجَنَّتِ غَيْرُ وَاجِبٍ
بِالِاتِّفَاقِ غَايَتُهُ أَنَّهُ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالسَّرَايَةِ الْأُولَى يَلْزَمُ
وُجُوبُ تَقْدِيمِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْجَنَّتِ وَهُوَ خِلَافُ الْجَمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِصُ
الْكُفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرْجِعٍ وَيَلْزَمُ الْعَاءُ السَّرَايَةِ الْأُخْرَى فَلَا عَمَلْنَا
بِالسَّرَايَةِ الْأُخْرَى وَجَعَلْنَا لَفْظَ شَرٍّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى
حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَازَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ فِي الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْأَمْرِ
عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا.

ترجمہ :- مصنف نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت
امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فلایات
بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حاث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہذا
دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمہ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے
تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے۔
پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حاث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس
نہیں کیا کیوں کہ حاث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعی
کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حاث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم
آتا۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجع کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور
دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں
لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجازی الحرف امر کو اباحت وغیرہ
پر محمول کر کے مجازی الفعل سے بہتر ہے۔

تشریح :- مصنف نے مذکورہ سوال اور امام شافعی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا
کہ حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادہ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہذا یہاں حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی مجاز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی فلکیفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جاسکے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر بانی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلکیفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر فلکیفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر بانی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعی کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہذا کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہر حال اس حدیث میں کلمہ ثم، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی ثلایات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہ کہ حاث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمہ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایت اولیٰ میں کلمہ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحث ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایت اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر بانی رکھا جائے تو

اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے اخلاف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من وعن روایت اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایت اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علی الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجع کے کفارہ بالمال کی تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل لغو کر دینا لازم آئے گا۔ ان غریبوں کی وجہ سے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تاکہ امر (نفل کفر) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمہ ثم میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واؤ کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا مذہب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَلَّ الْإِثْبَاتُ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْمَارُ اضْطُرَّ عَلَى سَبِيلِ الْقَدَرِ أَمْ سَدَّ أَرْكَ
الْغُلَطِ بِمَعْنَى إِنَّا غَلَطْنَا فِي تَكْلِيمِ مَا قَبْلَ بَلَّ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا لَّنَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ
مَا بَعْدَهُ لَا أَنَّهُ خَطَأٌ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ فَإِذَا أَقْلَتْ جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلَّ عَمْرٍو
كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُودَ اثْبَاتُ الْمَجْعِيِّ لِعَمْرٍو لَا زَيْدٍ - يَدَّ يَحْتَلِ مَجْعِيَّةُ
وَعَدَمُهُ فَإِذَا سَرَدَتْ عَلَيْهِ لَا تَقُولُ جَاءَ فِي زَيْدٍ لَا بَلَّ عَمْرٍو كَانَ نَصًّا فِي نَفْيِ
الْمَجْعِيِّ عَنْ زَيْدٍ هَذَا إِذَا جَاءَ فِي الْإِثْبَاتِ وَإِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بَانَ يَقَالُ مَا جَاءَ فِي
زَيْدٍ بَلَّ عَمْرٍو فَقِيلَ يَصْرِفُ النَّفْيُ إِلَى عَمْرٍو وَقِيلَ يَصْرِفُ الْإِثْبَاتُ إِلَى
عَلَى مَا عَرِفْتُ فِي النَّجْوِ.

ترجمہ :- اور کلمہ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اسلئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطا نہ تھی پس

جب تو "جاوئی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود محبت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاوئی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے محبت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا یا اس طور کہ کہا جائے "ما جاوئی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح :- معروف عطف میں سے کلمہ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود میں غلطی کی ہے کیوں کہ کلمہ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمہ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔ بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمہ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاوئی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاوئی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی "لا" زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں جبکہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جاوئی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید سکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَطَلِقْ شَلْتَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمَوْطُوعَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بِلِ شَتَيْنِ لِأَنَّ
لَعَمْرُكَ إِطْلَاقَ الْأَوَّلِ فَيَقَعَانِ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ لِلْأَعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ، يَعْنِي
أَنَّ الْأَعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْأَعْرَاضِ كَمَا فِي
الْأَخْبَارِ أَمَّا فِي الْأَنْشَاءِ فَلَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيعًا فَيُغْنِي
مَسْئَلَةُ الطَّلَاقِ أَسَرَادَ أَنْ يَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الْإِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ
يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعُ الْأَوَّلُ بِلِ الْأَخْرِ وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْأَعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ
لَاخِرَ مَا يَعْمَلُ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرَ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ :- چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدہ بل شتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہذا کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی، یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہذا اول و ثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول و آخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔
تشریح :- اس بات پر کہ کلمہ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنف نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدہ بل شتین" تو اس پر کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیوں کہ کلمہ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمہ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جاسکتا ہے جیسے "جاردی زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

بالہ میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمر کا آنا صحیح ہے۔

اور رہا انشاءات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے۔ اور جب تکلم کرتے ہی انشاء کا حکم واقع ہو جاتا ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہو گا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے انتہین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول یعنی کلمہ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمہ بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشاء کے قیاس سے ہے اسلئے اس سے اعراض کرنا درست نہیں بلکہ اس سے اعراض مستحکم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمہ بل سے پہلے جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمہ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

(فوائد)۔ مصنف نے متن میں موطوہ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطوہ سے کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطوہ سے ”انت طالق واحدہ“ کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہوگئی اور غیر موطوہ بلاعدت کے بائسہ ہوگئی اور جب اس پر عدت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو کلمہ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ لَدَعَلَى الْاَلْفِ بَلْ اَلْفَانِ جَوَابٌ عَنْ قِيَاسِ مَرْفُوعَاتِهِ يَقْتَضِي مَسْأَلَةَ
الْاِقْرَارِ عَلَى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُولُ يَلْتَمِزُ هَذَا الْمِثَالُ ثَلَاثَةُ اَلْفٍ وَتَحْتِ
نَقُولُ اِنَّ اِقْرَارًا وَاجِبًا وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْاَضْرَابَ وَتَدَا اَمْرًا الْخَلَطِ فَيَحْتَمِلُ
عَلَى اَصْلِهِ وَالطَّلَاقِ اِنْشَاءً لَا يَحْتَمِلُ التَّدَا اَمْرًا فَجَاءَتْ فِيهِ الصَّرْحُ وَسَرُّ
الدَّاعِيَةِ اِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ :- برخلاف مقرر کے قول ”لہ علی الف بل الفان“ کے، یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں حضرت امام زفر رحمہ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح "انت طالق واحدہ بل ثنتين" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح "لہ علی الف بل الفان" سے بھی مقررہ ترین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ "لہ علی الف بل الفان" اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقررہ "لہ علی الف" کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب "بل الفان" کہا تو اس نے "بل" کے ماقبل یعنی "الف" سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کیا ہے اور "الفان" کا اثبات کیا یعنی یہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی سستی ستون بل سبچوں "کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور یہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر عمل کرنا کفایہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَالْكَرَّ لِلْإِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّعْيِ أَحْمَدٌ دَفَعَ تَوَهُُّمَ نَاشِرٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِي سَرِيدٌ فَأَوْهَرَهُ أَنْ عَمَّرَ وَأَيْضًا كَمَا يَجْعَلُ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازِمَةٍ بَيْنَهُمَا فَالْإِسْتِدْرَاكِ بِقَوْلِكَ الْكَرَّ عَمَّرَهُ وَهَرَهُ إِنْ كَانَتْ مُحَقَّقَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَإِنْ كَانَتْ مُشْتَبَهَةً فَهِيَ مُشْتَبَهَةٌ مُشَابِهَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْإِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ إِنْ كَانَ عَطْفٌ مُفْرَدٌ عَلَى مُعْجَزٍ يَشْتَرِطُ وَقَوْعُهَا بَعْدَ النَّعْيِ وَإِنْ كَانَ عَطْفٌ جُمْلَةً عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّعْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا غَيْرَ أَنَّ الْعَطْفَ إِذَا بَيَّضَ عِنْدَ إِتْسَاقِ الْكَلَامِ وَالْأَفْهَمُ مُسْتَأْنَفٌ يَعْنِي أَنَّ الْكَرَّ وَإِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لَكِنَّ الْعَطْفَ إِذَا بَيَّضَ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّصِفًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِي بِالْإِتْسَاقِ أَنْ يَكُونَ لَكِنَّ مَوْصُولًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُونُ نَعْيٌ فِعْلٌ وَإِثْبَاتٌ يَعْنِي بَلْ يَكُونُ النَّعْيُ سَرَّاجَةً إِلَى شَيْءٍ وَالْإِثْبَاتُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَإِنْ فَقَدَ أَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَجَزَاءُ الْكَلَامِ مُسْتَأْنَفًا مُبْتَدَأً أَلَا مَعْطُوفًا.

ترجمہ :- اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول "ما جاؤنی زید" اس سے وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول "لکن عمرو" سے اس کی تلافی کر لی اور لکن "اگر محض ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدہ ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطف

مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہوگا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستأنف ہوگا یعنی "لکن" اگرچہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہوگا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستأنف و مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے، اور کلمہ "لکن" نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو ہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمہ "لکن" استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "ما جاؤی زید" کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمر بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید و عمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمر بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے "لکن عمرو" کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمر آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ کلمہ "لکن" اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہوگا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا اور استدراک میں "لکن" عاطفہ کیساتھ شریک ہوگا۔ پھر کلمہ "لکن" کے ذریعہ اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمہ "لکن" نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ "ضررت زیداً لکن عمرو" کہنا درست نہ ہوگا البتہ "ما ضربت زیداً لکن عمر" کہنا درست ہوگا، اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو کلمہ "لکن" نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو "لکن" سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو "لکن" کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہوگا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہوگا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے "جاؤی زید لکن عمرو لم یجئ" یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معنی ہو جیسے "سافر زید لکن عمر حاضر" اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمر کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ما تین علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات

دوسری شئی کی طرف راجع ہوا اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی یعنی کلمہ ”لکن“ کلام سابق سے ملا ہوا نہ ہوا ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمہ ”لکن“ کا مابعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستأنف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ امثالُ الْإِنْسَانِ ظَاهِرَةً فِيمَا بَيْنَ الْأَصُولِ لِتَبَيُّنِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ
مِثَالَ عَدَمِ الْإِنْسَانِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْأَمَةِ إِذَا تَزَوَّجْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِثْلِهِ
دَرَجَتِهِ فَقَالَ لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ وَلَكِنْ أُجِيزُكُمْ بِمِثْلِهِ وَخَمْسِينَ دَرَجَةً أَنَّ هَذَا
فَسَخَّ لِلنِّكَاحِ وَجَعَلَ لَكِنْ مُبْتَدَأً لِأَنَّ هَذَا أَنْفُ فِعْلٍ وَإِثْبَاتٍ بِعَيْنِهِ فَإِنَّ فِي هَذَا
الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلَى أَوَّلًا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ أَصْلِهِ وَلَمْ يَبْقَ
لَهُ وَجْهٌ صَحِيحٌ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهُ وَلَكِنْ أُجِيزُكُمْ بِمِثْلِهِ وَخَمْسِينَ دَرَجَةً مَرَّانًا
يَكُونُ إِثْبَاتٌ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُنْفِي بِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا إِقْتِبَاسَ
لَهُ فَيَمْتَنَ قَضَ أَوَّلَ الْكَلَامِ بِآخِرِهِ فَحَمَلْنَاهُ عَلَى ابْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ آخِرٍ وَ
فَسَخَّ النِّكَاحَ الْأَوَّلَ الَّذِي عَقَّدْتُمْ فَيَكُونُ لَكِنْ لِلْإِسْتِثْنَاءِ لَا لِلْعُظْمِ وَلَوْ قَالَ
الْمَوْلَى فِي جَوَائِبِهَا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ بِمِثْلِهِ وَلَكِنْ أُجِيزُكُمْ بِمِثْلِهِ وَخَمْسِينَ يَكُونُ
هَذَا بِعَيْنِهِ مِثَالُ الْإِنْسَانِ فَيَبْقَى أَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُونُ النُّفْيُ سَرَّاجِعًا إِلَى قَيْدِ
الْمِثْلَةِ وَالْإِثْبَاتِ إِلَى قَيْدِ الْمِثْلَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نُّفْيٌ فِعْلٍ وَ
إِثْبَاتٍ بِعَيْنِهِ .

ترجمہ :- چونکہ انسان کی مثالیں اصولیہ کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنف ان کے درجے نہ ہوئے اور عدم انسان کی مثال کو خاص طور پر ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سودر ہم کے عوض نکاح کرے پھر مولیٰ کہے ”لا اجیز النکاح“ لیکن اجیزہ بمائتہ وخمین درہما“ تو مولیٰ کا یہ قول نسخ نکاح ہوگا اور کلمہ ”لکن“ کو مبتداء کر دینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً ”لا اجیز النکاح“ کہا تو نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد و لکن اجیزہ بمائتہ وخمین ”کہا تو بعینہ اس فعلی منفی کا اثبات لازم آئے گا۔ کیوں کہ نکاح میں مہر تاج ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولیٰ کا اول کلام اس کے آخر کلام کے مناقض ہوگا لہذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتداءئے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے

فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمہ ”لکن“ استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں ”لا اجیز النکاح بمائۃ“ و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین“ کہا تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا لہذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ و خمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہوگا۔
تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمہ ”لکن“ کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق ہو یعنی ”لکن“ کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمہ ”لکن“ کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ”لکن“ کے مابعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

تشریح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا، اس کے بعد مولیٰ نے کہا ”لا اجیز النکاح، و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین درہم“ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہو گیا اور کلمہ ”لکن“ سے از سر نو کلام ہوگا کیوں کہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً ”لا اجیز النکاح“ کہا تو اس نے نکاح کو سرے سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے ”و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین“ کہا تو اس سے بعینہ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے، لہذا مولیٰ کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہو گیا اور جب مولیٰ کے کلام میں ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہو گیا تو شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام منقطع نہ رہا اور جب کلام منقطع نہ رہا تو کلمہ ”لکن“ عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور ”لکن“ کے بعد کا کلام یعنی ”و لکن اجیزہ“ دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور ”لکن“ سے پہلے کا کلام یعنی ”لا اجیز النکاح“ باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاح ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کیساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوتے یعنی ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب ”لکن“

کا بعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو "لکن" کو عطف کیلئے ہونا چاہیئے نہ کہ استثناف کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا مہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر "لکن" کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی "لکن" کا بعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوا۔ اور شرط اتساق مفقود ہو گئی، لہذا "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استثناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا "لا اجیز النکاح بمائتہ و لکن اجیزہ بمائتہ و خمین" تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا اور "لکن" عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصل نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی کا تعلق "مائتہ" کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق "مائتہ و خمین" کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی "لکن" کا بعد، اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا، اور جب "لکن" کا بعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے "لکن" کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور استثناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَأَوْ لَا أَحَدَ الْمَدَّ كَوْنَيْنِ وَقَوْلُهُ هَذَا أَحَرُّ أَوْ هَذَا الْكَوْلُ أَحَدُهُمَا حَرٌّ وَهَذَا مُحْتَمَلٌ شَمْسِ الْأَيْمَةِ وَفَخِرَ الْإِسْلَامُ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّينَ إِلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنَى مَقْصُودٍ لِمُتَكَلِّمٍ فَصَلِّ لَفْظُهُمَا لِلْمُخَاطَبِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُولُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيرُ فِي الْأَنْشَاءِ وَكَوَسَلَهُ أَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وَضَعَ لَهُ لَفْظَ الشَّكِّ .

ترجمہ :- اور کلمہ او مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول "ہذا حرٌّ و ہذا" ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول "احدہما حرٌّ" یہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح :- حروف عطف میں سے کلمہ ”او“ کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ ”او“ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ ”او“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاعلیٰ التبعین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ ”ہذا حرّ او ہذا“ کہنا ایسا ہے جیسا کہ ”احدہما حرّ“ یعنی جس طرح ”احدہما حرّ“ سے لاعلیٰ التبعین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح ”ہذا حرّ او ہذا“ کے ذریعہ بھی لاعلیٰ التبعین ایک غلام آزاد ہوگا۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل محل اور نجات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تخییر کی مثال ”اضرب زیذا و عمرًا“ ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال ”جالس الحسن او ابن سیرین“ ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک کلمہ ”او“ خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ ”او“ کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنی مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محل کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً ”جاری زید او عمرو“ میں متکلم کا مقصود لاعلیٰ التبعین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید و عمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہو گیا الغرض شک محل کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ ”او“ اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمہ ”او“ تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے، شک کیلئے نہیں آتا پس کلمہ ”او“ کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھانے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهَذَا الْكَلَامُ إِنْشَاءٌ يَحْتَمِلُ الْخَيْرَ فَأَوْجِبَ التَّخْيِيرَ عَلَى إِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ
يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ هَذَا خَيْرٌ أَوْ هَذَا إِنْشَاءٌ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ لِأَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَ
لِلْإِجَادِ الْخَيْرِيَّةَ بِهَذَا اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِنْشَاءً عَنْ خَيْرِيَّةٍ
سَابِقَةٍ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ لِأَجْلِ كَوْنِهِ خَيْرًا مِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ
ذَا جِهَتَيْنِ فَأَوْجِبَ التَّخْيِيرَ أَيْ تَخْيِيرَ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ إِنْشَاءً بَعْدَ
ذَلِكَ بَانَ يَتَوَقَّعُ الْعَقْلُ فِي آيَتِهِمَا إِنْشَاءٌ وَيُعَيَّنُ أَنَّ هَذَا إِذَا كَانَ مُرَادًا لِي عَلَى
إِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّعْيِينَ بَيَانًا لِلْخَيْرِ الْمَجْهُولِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ خَيْرًا وَجَعَلَ الْبَيَانُ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهِهِ وَأَظْهَرَ مِنْ وَجْهِهِ
كَمَا أَنَّ الْمُبَيَّنَ ذَوْ جِهَتَيْنِ. فَكَذَلِكَ الْبَيَانُ ذَوْ جِهَتَيْنِ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهِهِ كَانَهُ
يُوجِدُ الْعَقْلُ الْآنَ فِي زَمَنِ الْبَيَانِ فَتَشْتَرِطُ لَهُ صَلَاحِيَّةُ الْمَحَلِّ لِأَنَّ إِنْشَاءً
الْعَقْلُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مَحَلٍّ صَالِحٍ لَهُ فَإِذَا مَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ
وَيَقُولُ إِنَّ كَانَ مُرَادًا لِي لَمْ يُقْبَلْ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْإِجَادِ الْعَقْلِيِّ
وَتُعَيَّنُ الْحَقُّ لِلْعَقْلِ وَأَظْهَرَ مِنْ وَجْهِهِ لِلْعَبْرِ الْمَجْهُولِ السَّابِقِ فَلِهَذَا
يُجَبِّرُ عَلَيْهِ مِنْ حَاجِبِ الْقَاضِي وَالْآفِي الْإِنْشَاءُ لَا يُجَبِّرُ الْقَاضِي بَانَ
يَعْتَقُ عَبْدَهُ أَلَيْتَهُ فَالْحَاصِلُ أَنَّ جِهَةَ الْأَنْشَائِيَّةِ وَالْخَبَرِيَّةِ قَدْ أُعْتُزَتْ
فِي كُلِّ مِنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ إِحْتِيَاطًا فِي الْمُبَيَّنِ مِنْ
حَيْثُ قَبُولُهُ التَّخْيِيرَ وَالْبَيَانِ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ فِي مَوْضِعِ
الْتَّهْمَةِ وَغَيْرِهِ فَإِنَّ بَيَانَ الْمَيِّتِ لَا يَصِحُّ لِلتَّهْمَةِ وَإِنْ بَيَّنَّ

عَبْدًا أَيْمَنَهُ أَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِي مَوْضِعٍ يَصِحُّ لِعَدْوِ الْهَيْمَةِ -

ترجمہ:- یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تخیر واجب کر دی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول ”لہذا حرّاً اولہذا“ شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تخیر واجب کر دی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تخیر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کر دے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبتین ذوقہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذوقہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرنا ہے پس عتق کیلئے عمل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے عمل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد البیتین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایجاد عتق کیلئے عمل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائے گا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کرے گا کہ متکلم اپنے غلام کو بالیقین آزاد کر دے حاصل یہ کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبتین اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کیا گیا ہے پس مبتین میں اس حیثیت سے کہ وہ تخیر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی ”لہذا حرّاً اولہذا“ شرعاً تو انشاء ہے اور لغتہ خبر ہے شرعاً انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجاد نہ کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغتہ خبر اسلئے ہے کہ ابن لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے۔ بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو

حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر ”ہذا حُرّ اور لہذا“ کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولیٰ کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کرے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں احوال مذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ ”او“ کی وجہ سے خبر مجہول ہو جاتی ہے لہذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اُس خبر مجہول کا بیان بھی واقع ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اسلئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر مجہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مبین (بفتح الیاء) انشائیہ اور خبریت کی وجہ سے ذو جہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولیٰ ایک غلام کی طرف اشارہ کر کے ”ہذا حُرّ“ کہے گا تو یہ بیان (کلام مبین بکسر الیاء) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس چونکہ بیان (ہذا حُرّ) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبین (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے عمل کا بیان کے وقت قابلِ حق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ عین میں منع ہوتا، جو عمل کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میت ایجادِ عین کا عمل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابلِ عین ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کل وجہ اخبار ہوتا تو حالت بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجابِ اول یعنی کلام مبین (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیامِ محل اور صلاحیتِ محل کی شرط ہوتی لیکن حالت بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلام مبین (بکسر الیاء) چون کہ من وجہ اُس خبر مجہول کیلئے اخبار ہے جو خبر مجہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبین (بفتح الیاء) اور بیان (مبین بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبین (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولیٰ کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا

گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبتین (بفتح الباء) چونکہ تعین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبتین) (بکسر الباء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولیٰ غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمت کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیوں کہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔
والسرا علم بالصواب

وَإِذَا دَخَلْتَ فِي النَّوْكَالَةِ يَصِحُّ بَأْنُ يَقُولَ وَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا فَإِيَهُمَا تَصَوَّرَ
وَلَا يَشْتَرِطُ اجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّهُ فِي مَوْضِعِ الْأَنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوَكُّلِ أَنْشَاءٌ
بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بَأْنُ يَقُولَ يَعْثُ
هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ يَعْثُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَآخِرُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ
آخِرُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمُعْقُودِ عَلَيْهِ أَوْ الْمُعْقُودِ بِهِ مَجْهُولًا
مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا فِي
إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مُتَعَلِّقِينَ بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَمْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْإِجَارَةُ
قَطْرًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا بَأْنُ يَقُولَ عَلَى أَنَّ الْخِيَارَ فِي
التَّعْيِينِ لِلْبَائِعِ أَوْ الْمُشْتَرِي أَوْ لِلتَّاجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ وَيَكُونُ الْخِيَارُ
وَاقِعًا فِي إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْبَيْعِ وَالْمُتْنِ وَمِنَ الْأَجْرَةِ وَالذَّائِرِ لَا
أَسْرَدُ مِنَ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَشْمَلُ عَلَى الْجَبْدِ وَالْوَسْطِ وَالسَّرْدِ وَ
الرَّابِعُ سَرَادٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَالْجِهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ إِلَى الْمُسَانَرَةِ
لِبَعْيٍ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اسْتِحْسَانًا لِحَاقًا لِهَذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ
الشَّرْطِ وَعِنْدَ سُرْفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجِهَالَةِ.

ترجمہ :- اور کلمہ ”او“ جب وکالت میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے
”وکلْتُ ہذا اودھا“ پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اور

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمہ ”او“ انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے۔ اور توکیل انشاء ہے۔ برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے ”بعت ہذا او ہذا“ یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ یا ”آجرت ہذا او ہذا“ یا ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجریا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، نمین، اجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو۔ کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور جو تھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیساتھ لاحق کرتے ہوئے استحسانا درست ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ ”او“ اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا ”وکلّ فلانا او فلانا ببيع ہذا العبد“ میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ ”وکلّ احدہما ببيع ہذا العبد“ کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔ اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا، البتہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہو جاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے سامان کردہ تصرف کو انجام دے گا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

تو کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت

بھی درست ہو جائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد

توسع پر ہے لہذا مامور وکیل کا اس انداز پر مجبور ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کر لی جائے گی۔ بہر حال کلمہ ”او“ اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا ”بعت ہذا او ہذا“ میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ ربیع کے مجبور ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ (شمن) کے مجبور ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر ”آجرت ہذا او ہذا“ کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے مجبور ہونے کی وجہ سے اور اگر ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے مجبور ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ باب بیع اور باب اجارہ میں کلمہ ”او“ داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہو جاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقلین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے دو یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمہ ”او“ کے مذکور ہونے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہو جائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا ”بعت ہذا او ہذا“ یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیا یا بالغ نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو یہ اجارہ درست ہو جائے گا۔

شرح کہتے ہیں کہ اگر ربیع، یا شمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمہ ”او“ کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا ”بعت ہذا او ہذا او ہذا او ہذا“ اور مشتری کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط اور ردی تینوں آجاتے ہیں، اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہر حال خیار تعین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجبور ہو تا ہے لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہذا یہ جہالت بھی مفسد عقد نہ ہوگی۔ مان کہتے ہیں کہ خیار تعین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست

ہوں گے اور اس خیار تعین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زعفران اور امام شافعی کا قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذَلِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي التَّقْدِيرِ يَجِبُ الْأَقْلُ يُعْنَى إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَن يَقُولُ تَزَوَّجْتُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا فَإِنَّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلَكِنْ يَشْرُطُ أَنْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بَأَن يَكُونَ كُلُّ مَنِهْمَا دَائِرًا بَيْنَ النِّفَعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بَأَن يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ دَرْهِمٍ أَوْ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ حَالَةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُوَجَّهَةً أَوْ يَقُولَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هَؤُلَاءِ مُشْتَبَلٌ عَلَى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصَحُّ التَّخْيِيرُ فَيُعْطِيهَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَأَن يَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ التَّقْدِيرِ مَثَلًا يَقُولُ تَزَوَّجْتُكَ عَلَى أَلْفٍ دَرْهِمٍ أَوْ أَلْفَيْنِ دَرْهِمٍ يَجِبُ الْأَقْلُ لَا مُحَالَةً إِذْ لَا فَاوِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هَذَا الْأَخْيَارِ بَلْ نَفْعُهُ فِي إعْطَاءِ الْأَقْلِ أَلْبَنَى وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهُمَا فِي قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الدَّامَةِ وَالْمَالِ فِي التَّكْلِاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتَّى تُعْتَبَرَ عِيَايَةُ الرِّيَاذَةِ وَقَدْ فَهِمَ مِنْ هَذَا التَّفْقِيرِ أَنَّ قِيْدَ فِي التَّقْدِيرِ إِنْ تَقَارَفَ لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْأَقْلُ قِيْمَةً هَكَذَا قِيلَ وَهَذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ فِي كُلِّ مَنْ هَذِهِ الْمَسَائِلُ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ فِي التَّكْلِاحِ وَالْعُدُولُ عِنْدَ إِلَى الْمُسَمَّى إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومَةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تَوْجِدْ وَلَكِنْ فِي صُورَةِ الْأَلْفِ الْحَالَةِ وَالْأَلْفَيْنِ التَّسْمِيَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمَثَلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقْلٌ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ :- اور صاحبین کے نزدیک ہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخیر صحیح ہو اور نقدین میں

اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمہ "او" مہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے "تزوجت علیٰ ہذا او ہذا" پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے "علیٰ الف درہم او مائتہ دینار" یا یوں کہے "علیٰ الفین مؤجلۃ" یا یوں کہے "علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد" ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہذا تخییر صحیح ہوگا پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے "تزوجت علیٰ الف درہم او انفی درہم" تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیوں کہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ فی التقدرین کی قید اتفاقی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص "علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد" کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مستثنیٰ کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ "او" اگر باب وکالت میں داخل ہو تو کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ وکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمہ "او" تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمہ "او" اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبین کے نزدیک کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمہ "او" داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلاف جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک درہم کے قبیلہ سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجت علیٰ الف درہم او مائتہ دینار" میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلاف صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے "تزوجت علیٰ الف حالۃ او الفین مؤجلۃ" میں نے ایک ہزار درہم نقد

یاد دہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا "تزوجت علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہے اور ان میں سے ایک غلام اور کس (کم قیمت کا) ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو۔ بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اس لئے ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہوگی، اور جب ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہے تو ان مثالوں میں کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جو کسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیونکہ یہاں کلمہ "او" ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ "او" کا موجب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" یا "تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار" کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دہزار درہم پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورتوں میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم ادا کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہذا عورت کے نفع کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم دینے میں عورت کا نفع ہے لہذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید ہے تو اس صورت میں بھی کلمہ "او" تخییر کیلئے ہونا چاہیئے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور شوہر کم رقم ادا کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہذا شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہوگا، اور رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال امر اصلی نہیں ہوتا، اسلئے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے متن "و فی النقدین یجب الاقل" کی تشریح کرتے ہوئے "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک دہم کا ازالہ کیا ہے۔ دہم یہ ہے کہ "و فی النقدین یجب الاقل" سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمہ "او" کے مابین اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں، چنانچہ اگر مرد "تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار" کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ واجب ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں

رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ پس شارح نے ”من جنس واحد“ کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کلمہ ”او“ کے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تحنیر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تحنیر ثابت ہوگی۔ بہر حال ”من جنس واحد“ کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں ”وفی النقدین“ کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (درہم و دینار) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ ”او“ کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا ”تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد“ اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علمائے صاحبین کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہو تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً ”علی ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہو تو اوکس غلام واجب ہوگا کیوں کہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام سے زیادہ ہو تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیوں کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ ”تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیتہ“ میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحب نے یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہو تو عورت کو اختیار ہوگا۔ جی چاہے ایک ہزار نقد لے لے اور جی چاہے دو ہزار ادھار لے لے کیوں کہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے لایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کر نیوالی ہے، اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا۔ جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کر نیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کر نیوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیوں کہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مستی ملک بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مستی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مستی معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مستی معلوم و معین نہیں ہو سکا پس جب مہر مستی معلوم و معین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

(فوائد)۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے۔ یہی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا ”اذا تزوج علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ جب عندہما الاقل قیمت یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیوں کہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَرَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِي أَنَّ فِي كُلِّ كَفَّارَةٍ
مَرَّةً فِيهَا بَيِّنَاتُ الْأَشْيَاءِ بِكَلِمَةٍ أَوْ كَلَامٍ كَلَفَّارَةِ الْيَمِينِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اطْعَمُوا مِسْكِينَ
مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسُوا ثَوْبَهُمْ أَوْ تَحَرُّوا رُبَّةً وَكَلَامٍ فِي
كَفَّارَةِ حَلْقِ الشَّاسِ مِنْ عَدُوٍّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَعْدَايَ مَنْ صَيَّا مِرْ أَوْ صَدَقَتْ أَوْ
نُسِكَ وَكَلَامٍ فِي كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَذَآ بَالِغُ الْكُفْبَةِ اَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَّسَاكِيْنٍ اَوْ عَدْلٌ
ذَٰلِكَ صِيَامًا يَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عَلَى سَبِيْلِ الْاِبَاحَةِ فَلَوْ اَدَّى الْكُلَّ لَا
يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ اِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِي شَبْرٌ وَّ اِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى وَاحِدٍ
مِّنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمْ الْعَرِاقِيُّونَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَاِنَّ الْكُلَّ وَاحِدٌ عِنْدَهُمْ
عَلَى سَبِيْلِ الْبَدْلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدُهُمَا سَقَطَ وَجُوبُ بَاقِيْهَا وَّ اِنْ اَدَّى الْكُلَّ يَقَعُ
الْكُلُّ وَاجِبًا وَّ اِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ فَلْنَا هَذَا اِخْلَافٌ وَضَعِ اللُّغَةُ
وَالشَّرْعُ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور كفاره ميں ہمارے نزديك بعض النكه کے برخلاف چند چیزوں ميں سے ايک چیز واجب ہوتی ہے يعنى ہر اس كفاره ميں جس ميں چند چیزوں کے درميان کلمہ او کے ذريعہ ترديد واقع ہوتی ہے جيسا کہ كفاره يمين ميں بارى تعالى کا ارشاد ہے ”اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهلكم او سوتهم او تحمير رقبة“ اور جيسے عذر کی وجہ سے حلق راس کے كفاره ميں بارى تعالى کا ارشاد ہے ”فدفعه من صيام او صدقة او نسك“ اور جيسے كفاره جزائے صيد ميں اللہ تعالى کا ارشاد ہے ”فجزاؤ مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذالك صياما (ان تمام كفاروں ميں) ہمارے نزديك اباحت کے طور پر چند امور ميں سے ايک واجب ہے پس اگر كسى نے تمام کو ادا كر ديا تو بھی وہ صرف ايک ہی كفاره سے واقع ہوگا اور باقى تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور كو چھوڑ ديا تو ان ميں سے ايک پر سزا دی جائے گی۔ اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق و معتزله کہ ان کے نزديك على سبيل البدل تمام امور واجب ميں پس اگر ايک کو ادا كر ليا تو باقى امور كا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا كر ليا تو تمام امور واجب ہو كر واقع ہوں گے اور اگر تمام كو چھوڑ ديا تو تمام پر سزا دی جائے گی۔ ہم جواب دينگے كہ یہ بات چونکہ لغت اور شرع کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہيں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام ميں کلمہ ”او“ چونکہ تخير کیلئے آتا ہے اسلئے كفارات کے موقع پر کلمہ ”او“ کے ذريعہ جن چند چیزوں كو بيان كيا گيا ہے ہمارے نزديك ان ميں سے صرف ايک ہی چیز واجب ہوگی يعنى كفاره ادا كر نوالے كو اختيار ہوگا کہ ان ميں سے كسى ايک کے ذريعہ كفاره ادا كر دے ، اگرچہ بعض حضرات معتزله اور اہل عراق كا اختلاف ہے مثلاً كفاره يمين ميں خداوند قدوس كا ارشاد ہے ۔ ”لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهلكم او سوتهم او تحمير رقبة“ (پ ، ركوع ۱۲ مائدہ) يعنى نہيں پكڑتا تم كو اللہ تمہاری يہودہ قسموں پر ليكن پكڑتا ہے تم كو اس پر جس قسم كو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس كا كفاره كھانا دينا ہے دس محتاجوں كو

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنے ہے
 ملاحظہ فرمائیے باری تعالیٰ نے کفارہ یمین میں کلمہ ”او“ کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مسکین
 کو کھانا دینا (۲) دس مسکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں
 امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس
 کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
 او نسك“ (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی توبہ دے
 روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالت احرام میں عذر کی وجہ سے سر نہ دیا تو کلمہ ”او“ کے ذریعہ باری
 تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مسکین پر خیرات کرے اس طور پر
 کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہذا یہاں بھی کفارہ
 ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالت حج ام
 میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یا
 ايها الذين آمنوا لا تقاتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتلته متعمدا فجزا مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم بديا
 بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذالك صياما ليدوق وبال امره (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو
 نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے
 ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجوئہ زکریٰ دو آدمی معتبر تم میں اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور
 نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ
 حکمے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالت احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دوا عدل اور جانکار
 آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس محرم کو
 تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا توبہ کی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سر زمین حرم
 میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مسکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین
 کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ
 رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر محرم کو طعام مسکین اور روزوں کے درمیان
 اختیار ہوگا بہر حال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمہ ”او“ کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی ”او“ کی وجہ سے
 محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمہ ”او“ کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمہ
 ”او“ کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اہانت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک
 کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلا معتبر ہوگا نہ کہ قولا یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرتے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وجوب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہ کریں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزائوں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کردہ اشیا میں سے صرف ایک شے واجب ہوگی تمام اشیا واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیا واجب ہیں۔

(فوائد)۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک نفل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اسی سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیونکہ ہم بھی "او" کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ "او" کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے اداء کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اداء کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو اداء کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے پس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارح علیہ الرحمہ نے عجیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذاہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا "فان الکمل واجب عند ہم علی سبیل البدل" اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا "فان فعل احد باسقط وجوب باقیہا وان ادى الکمل يقع الکمل واجبا وان عطل الکمل يعاقب علی الجميع۔"

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ "أَوْ" شَرَحَ فِي مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَا لَكَ بِهِ وَعِنْدَ نَابِغْنِي بَلْ كَمَا أَلَايَةِ
 إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ
 يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ
 الْأَرْضِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِينَ وَلِسَاعِي الْفُسَادِ أَعْنَى قُطَاعِ الطَّرِيقِ
 أَرْبَعَةَ أَجْزَاءَ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ
 وَالتَّنْفِي مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرْدِيدِ بِكَلِمَةِ "أَوْ" فَمَا لَكَ بِهِ يَقُولُ إِنَّهَا عَلَى خِلَافِهَا
 فَيُتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَ نَابِغْنِي بَلْ لِلْإِضْرَابِ عَنْ كَلَامِهِ وَشُرُوعِي فِي آخِرِ
 لِأَنَّ جَنَائِيَاتِ قُطَاعِ الطَّرِيقِ كَانَتْ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ أَعْنَى اخْتِلَافِ الْمَالِ فَقَطُّ وَ
 الْقَتْلُ فَقَطُّ وَالْقَتْلُ وَ اخْتِلَافِ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّخْيِيرُ فَقَطُّ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ وَ اخْتِلَافِ
 مَالٍ فَقَابِلُ بِهِذِهِ الْجَنَائِيَاتِ الْأَرْبَعِ الْأَجْزَاءِ الْأَرْبَعِ وَلَكِنْ لَمْ يُذَكِّرْ
 الْجَنَائِيَاتِ فِي النَّصِّ اعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِينَ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا

يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجَنَائِدَةِ فَعَلُظَهَا يَغْلُظُهُمْ وَجَفَّتْهَا بِخَفَّتِهِ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْخَلْقِ
 الْمُطْلَقِ أَنْ يُجَاوِزَ أَعْلَى الْجَنَائِدَةِ بِأَخْفِهَا أَوْ بِالْعُلْسِ فَكَانَ يُقَدَّرُ عِبَارَةً الْقُرْآنِ
 أَنْ يُقْتَلُوا إِذَا قَتَلُوا فَقَطَّ بَلْ يُصَلُّوا إِذَا أَمْرُ نَفَعَتِ الْمُحَارِبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَ
 أَخَذَ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَسْرُجُلُهُمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطَّ بَلْ يُنْفُوا مِنَ
 الْأَرْضِ إِذَا أَخَذُوا الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَارُومِي عَنْ النَّبِيِّ
 أَنْ وَادَعَ أَبَا بَرْدَةَ أَنْ لَا يُعِينَهُ وَلَا يُعِينَهُ عَلَيْهِ نَجَاءً أَسْأَلُ بِرُيْدُونَ الْإِسْلَامَ
 فَقَطَّعَ أَصْحَابُ أَبِي بَرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ فَتَزَلَّ جَنْبُهُمْ بِالْحَدِّ فِيهِمْ أَنْ مَرَّ قَتَلَ
 وَأَخَذَ الْمَالَ صَلَبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ قَتَلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يُقَتَّلْ
 قُطِعَتْ يَدَا وَسَرْجُلُهُ مِنْ خَلْفٍ وَمَنْ أَفْرَدَ الْإِحْفَافَةَ بَيْنَ مِنَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ جَمَلَ
 أَبُو حَنِيفَةَ رَحْمَةُ قَوْلِهِ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صَلَبَ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهَذِهِ الْحَالَةِ
 لِأَخْتِصَاصِ هَذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ فِيهَا غَيْرُهُ بَلْ أَثْبَتَ لِلْإِمَامِ
 الْجَيْشَارِيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ أَنْ شَاءَ قَطَّعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ
 مِنْ غَيْرِ قَطَّعَ لِأَنَّ الْجَنَائِدَةَ تَحْتَمِلُ الْإِتِّجَادَ وَالْعُدَّةَ فَتُرَاعَى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيهِ
 وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْسِ الْجَلَاءُ عَنِ الْوُطَنِ كَمَا يُؤْهِمُهُ الظَّاهِرُ بِلِ التَّقْيُّنِ عَلَى الظُّهُورِ
 عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ بِأَنْ يُحْبَسُوا حَتَّى يَمُوتُوا -

ترجمہ :- پھر کلمہ ”او“ کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنف نے اس کے مجازی معنی کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا ویصلبوا“ میں (کلمہ او) امام مالک کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یجربون الارض ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او یتفوا من الارض“ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربہ کر نیوالوں اور فساد پھیلا نیوالوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلا وطن کرنا، بطریق تردید کلمہ ”او“ کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالک فرماتے ہیں کہ کلمہ ”او“ اپنی حالت پر ہے لہذا امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا، صرف قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کر کے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور

یہ اسلئے ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کو پس بلکہ ان کو سولی دی جائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں، دھمکائیں۔ اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بارہیں حدیث نازل ہوئی کہ جس نے قتل کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرا یا دھمکایا اسے جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب نے امام اسلمین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام اسلمین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کرے یا سولی دیدے کیوں کہ جرم اتحاد و تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی اور نفی سے مراد جلا وطن نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انھیں مجسوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح :- ح ۱ نے فرمایا ہے کہ مصنف رحمہ کلمہ ”او“ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا ویصلبوا“ میں کلمہ ”او“ امام مالک کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا“ او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او یغفوا من الارض (سورہ مائدہ رکوع ۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھا جائے یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یاد رکھ دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمہ ”او“ کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کا ٹٹنا (۴) جلاوطن کرنا۔ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر ہے یعنی غلی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمہ ”او“ کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے جیسا کہ ”او اشد قسوة“ میں کلمہ ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے اور کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح ”بل“ کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمہ ”او“ کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمہ ”او“ سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ ”او“ مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر متعین طور پر احد المذکورین کا اثبات ہو گیا۔ بہر حال جب کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گزریہ نوالوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عزاسمہ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزا تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزا تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اس کو صرف جلاوطن کر دے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزا ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرانا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزا سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقت ہو یا حکم ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقت نہیں ہے لیکن حکم موجود ہے۔

بہر حال اس آیت میں تجزیر ممکن نہیں ہے اور جب تجزیر ممکن نہیں ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیر کی عبارت یہ ہوگی ”ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا اتلفعت الحمار بة یقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق“ یعنی ڈاکوؤں کی سزا ویہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بائیں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔ یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے ایسا نہیں جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزائوں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہو گا کہ حدیث میں ”یریدون الاسلام“ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آنوالے غیر مسلم مستامن تھے یعنی اسن طلب کر کے اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنہوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ”یریدون الاسلام“ کی جگہ ”یریدون رسول اللہ“ ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سر دار دو جہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبریل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

کرنا بھی موجب حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

”ولکن حمل ابو حنیفہ قولہ من قتل الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فردغ میں امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گزشتہ سطور میں گزرا ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحب کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فردغ میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کر دے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزائوں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کر دے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کر دے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزائوں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے، اور جب ایسا ہے تو امام صاحب کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ سے حدیث کے جملہ ”من قتل واخذ المال صلب“ کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کے ساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کے ساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جاسکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں البتہ ان سزائوں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکہ ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہوں گے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان کو دو سزائیں دے اخذ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کر دے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزا بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کر دے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہذا قتل اور اخذ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دونوں کی سزا صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلا وطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور تشریح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلا وطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلا وطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلا وطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلا وطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا۔ بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈال دیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مرجائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالِ آخَرٍ لِمَجَازِهَا عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةً خَاصَّةً فَقَالَ وَ
قَالَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَّ ابْتِغَاءَ هَذَا أَحْسَرَ وَهَذَا أَنَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ اسْمٌ لِحَدِّهَا
غَيْرُ عَيْنٍ وَذَلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ كَلِمَةٍ أَوْ أَنَّ يُرَدُّ دَيْنَيْنِ شَيْئَانِ
يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ حَتَّى يَعْتَبَرَ
الْمُسْتَكْمَلُ بَعْدَ ذَلِكَ أَحَدُهُمَا وَهَهُنَا الدَّائِبَةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَعَالَ
الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ فَبُطِلَ الْكَلَامُ وَقِيلَ إِنَّ هَذَا إِذَا لَمْ يَسُوْرَ وَإِنْ نَوَى الْعَبْدُ
خَاصَّةً يَعْتِقُ عِنْدَ هَا عَلَى مَا فِي الْمَبْسُوطِ -

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ ”او“ کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب مولیٰ اپنے غلام اور جو پائے سے کہے ”ہذا حراً و هذا“ تو یہ کلام باطل ہے کیوں کہ یہ امر واحد غیر معین کا اسم ہے او

واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ ”او“ کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دائر کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے اور یہاں جو پایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا، پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ ”او“ کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور جو پائے کی طرف اشارہ کر کے کہا ”لہذا حر او لہذا“ تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہو گا۔ کیوں کہ کلمہ ”او“ مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ”او“ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دائر ہو جن میں سے ہر ایک کے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے یعنی کلمہ ”او“ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہو گا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے مثلاً ”آدانی زید او بکر“ میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک جمعیت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہر حال کلمہ ”او“ کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں، کیونکہ جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ آزاد دی، رقیق کی فرع ہے یعنی جہاں رقیق ہوتی ہے آزاد دی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیق، جزا ہے کفر کی یعنی ابتداء کافر ہی رقیق ہو سکتا ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور جو پایہ کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس جو پایہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہو گا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہو گا تو جو پایہ رقیق بھی نہ ہو گا اور جب جو پایہ رقیق نہ ہو گا تو آزاد ہونے کی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ابدال مذکورین یعنی جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب ابدال مذکورین یعنی جو پائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ ”او“ کا حقیقی حکم محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کرے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہو گا۔ بعض حضرات علما نے کہا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہو گا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کر لے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہو گا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذَلِكَ لَكِنَّ عَلَى إِحْتِمَالِ التَّعْيِينِ يَعْنِي قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ
كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ عَلَى مَا قُلْتُمْ لَكِنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ يُجْزِلُ
التَّعْيِينَ حَتَّى لِرَمَّةِ التَّعْيِينِ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِأَنْ يَكُونَ ذَوَيْنِ الْعَبْدَيْنِ
وَيَقُولُ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا فَيُجِبُهُ الْقَاضِي عَلَى التَّعْيِينِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يُحْتَمَلُ
التَّعْيِينُ لَمَا أَجَبَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ أَوَّلَى مِنَ الْإِهْدَاءِ لِأَنَّ كَلَامَ
الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يَصَحُّ حَتَّى الْإِمْكَانِ بِالْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وَضَعَ
لِحَقِيقَتِهِ مَجَازاً عَمَّا يُحْتَمَلُ وَإِنْ اسْتَحَالَتْ حَقِيقَتُهُ فَجَرَى عَلَى أَصْلِهِ الْمَذْكُورُ
فِي قَوْلِهِ لِلْأَكْبَرِ سِتَامَةً هَذَا إِنِّي بِجَعْلِهِ مَجَازاً عَمَّا يُحْتَمَلُ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ
وَهُمَا يَكُونَانِ الْإِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَوَازَا أَيْضاً عَلَى أَصْلِهِمَا
فِي ذَلِكَ الْمَثَالِ فَيَبْطُلُ هَهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةً -

ترجمہ :- اور امام صاحب کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعین کا احتمال ہے یعنی امام ^{صنیعہ} نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعین کا احتمال رکھنا ہے اس کو تعین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان کلمہ تردید لائے اور کہے "ہذا حرٌّ او ہذا" پس قاضی اس کو تعین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کہا جائے گا حقیقت پر عمل کر کے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہذا ابی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبین رحمہم استعلاء حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبین بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح :- جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حرٌّ او ہذا" کہا تو

امام صاحب کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا یعنی کلمہ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام غلام اور جو پائے کیلئے "ہذا حراً" اور "ہذا" کہنا، مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے اگر "ہذا حراً" اور "ہذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل غلطی پر عمل کر لیا جائے کیوں کہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے اور لغو ہونے سے بچانا چاہیے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظم نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا جو کہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحب اس مثال میں بھی کلمہ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبین مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین اپنی اپنی اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو "ہذا ابی" کہا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی نسبت نسب اگر نہ ہو تو "ن" اور "و" رہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبین حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہذا ابی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہذا ابی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور جو پائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حراً" اور "ہذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمہ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحب نے نزدیک جس طرح "ہذا ابی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمہ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

شَرُّ ذَكَرٍ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتَسْتَعَارُ لِلْعُمُومِ فَتَصِيرُ بِمَعْنَى زَاوِ الْعُطْفِ لَا
عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمُعْطُوفِ وَالْمُعْطُوفُ عَلَيْهِ
كِلَاهُمَا كَذَلِكَ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْإِجْتِمَاعِ وَالشُّمُولِ وَ
أَوْ تَدُلُّ عَلَى الْإِفْرَادِ كُلِّ مَنَّهُمَا عَنِ الْاِخْتِصَارِ فَلَا يَكُونُ عَيْنَهَا.

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ "او" کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" عموم
کیلے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح
کلمہ "واو" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ "او" پس کلمہ
"او" "واو" کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ "او" معطوف
اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا کلمہ او
بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف "کلمہ او" کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ
فرمایا کہ کلمہ او، عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادہ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا اس
صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف
اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام منفی میں
دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ
اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او، معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے
دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور
معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ
الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تقطع منہم آثما وکفورا" یہاں "او کفورا" کے معنی ہیں
"ولا کفورا" لہذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت
کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال
حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا
قطع منہم آثما وکفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا۔
یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے
منہی عنہ کا مرتکب ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ ہوگا۔

وَالَّذِي كُنْتُمْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِسْلَامِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ أَوْ مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ
لَا تَنْهَوْنَهُمْ قَرِيبَتَانِ لِهَذَا الْمَجَازِ وَلَا يُصَارُ إِلَى الْإِبْرَافِ نَيْتِ كَقَوْلِهِ وَاللَّهُ
لَا أَلَكُمُ فَلَانًا أَوْ فَلَا نَاحَتِي إِذَا كَلِمَةً أَحَدُهُمَا يَحْنُثُ وَلَوْ كَلِمَتُهُمَا لَمْ يَحْنُثْ
إِلَّا مَرَّةً مِثَالُ لَوْ قَوْلُهَا فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا كَلِمَةً تَفْرِجُ
لَوْ كُنْهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهُ وَلَوْ كَلِمَتُهُمَا تَفْرِجُ لَعَدَمَ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ يَعْنِي
إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَجُزُّ الْحَنْثُ بِتَكْلِمِ أَحَدِهِمَا إِيَّاهُمَا كَانَ إِذْ لَوْ لَوْ كُنْتَ بِمَعْنَى
الْوَاوِ لَمْ يَحْنُثْ إِلَّا بِتَكْلِمِ أَحَدِهِمَا فَإِذَا تَكَلَّمَ بِأَحَدِهِمَا اسْتَرْفَعَ الْيَمِينُ وَحْنُثُ
بِهِ ثُمَّ يَتَكَلَّمُ آخَرُ لَمْ يَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحَنْثِ وَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلِمَتُهُمَا
جَمِيعًا لَمْ يَحْنُثْ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا كَفَّارَةٌ يَمِينٍ وَاحِدَةً إِذْ هُنَاكَ
حُرْمَةُ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يُوْجَدِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَصَارَ
بِمَنْزِلَةِ الْيَمِينَيْنِ فَجَبَّ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى جِدَةٍ وَقِيلَ التَّفْرِجُ
عَلَى الْحُكْمِ يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا كَلِمَةً أَحَدُهُمَا يَحْنُثُ تَفْرِجُ عَلَى عَدَمِ
كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ لَا تَنْهَوْنَهُمْ لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَمْ يَحْنُثْ إِلَّا بِتَكْلِمِ الْمَجْمُوعِ مِنْ
حَيْثُ الْمَجْمُوعُ فَيَتَوَقَّفُ الْحَنْثُ عَلَى أَنَّ تَكْلِمَهُ بِكِلَيْهِمَا فَلَا يَحْنُثُ بِمَجْمُوعِهِمَا
أَحَدُهُمَا فَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ يَحْنُثُ بِتَكْلِمِ إِيَّاهُمَا كَانَ وَإِنْ قَوْلُهُ وَلَوْ كَلِمَتُهُمَا
لَمْ يَحْنُثْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِجُ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِي هَذَا
الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ يَحْنُثْ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَإِنْ
كَلِمَتُهُمَا جَمِيعًا فَلَا ذَلِكَ -

ترجمہ :- اور وہ یعنی کلمہ او کا واو کے معنی مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ او نفی
کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہو اس لیے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے
رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول ، مجاز میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا حق کی جب وہ ان
دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کر لے تو بحر ایک مرتبہ
کے حانث نہ ہوگا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول
حتیٰ اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور ولو کلمہما کلمہ او کے عین واو نہ ہونے
پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ
کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اس لیے کہ اگر واو، واو کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ان

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کر لیتا تو یہاں مرتفع ہو جاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہو جاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حنث کا حکم متعلق نہ ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ عین واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کر لے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر واو، عین واو ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احدہما یحنث کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واو ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس حنث اس بات پر ہوتا ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واو نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائیگا اور اس کا قول ولو کلہما لم یحنث الامر واحد۔ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں مشکلم اگر واو کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے واللہ لا اکلم فلانا او فلانا کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کر لے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ یہ، کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمہ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں ہوتا ہے پس لف و نشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ حتی اذا کلم سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلہما" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" عین واو نہیں ہوتا ہے۔ حاضریہ کہ کلمہ "او" چونکہ "واو" کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہو جائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ "او" "واو" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جاتا اور یہاں مرتفع ہو جاتا

بہر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حائث نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ ”او“ احد المذکورین اور احد الامرین کیلئے آتا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حائث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حائث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ”او“ ”واو“ کے معنی میں ہے۔ اور کلمہ ”او“ چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حائث ہوگا یعنی ایک ہی بار حائث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ حائث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے عزتی صرف ایک مرتبہ ہوتی ہے لہذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حائث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ ”او“ عین و او ہوتا تو اس کا کلام یعنی ”واللہ الاکمل فلانا او فلانا“ دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیسا کہ ”واللہ الاکمل فلانا و فلانا“ کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حائث شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ”او“ عین و او نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع، متن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول ”حتی اذا کلم احدہما یخث“ کلمہ ”او“ کے عین و او نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو واو کے معنی میں ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین و او نہ ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ ”او“ عین و او ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حائث ہوتا یعنی حائث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حائث نہ ہوتا جیسا کہ ”واللہ الاکمل فلانا و فلانا“ کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حائث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حائث نہیں ہوتا بہر حال کلمہ ”او“ چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حائث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حائث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول ”ولو کلمہا لم یخث الامرۃ واحده“ کلمہ ”او“ کے ”واو“ کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو عین و او نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ ”او“ کے ”واو“ کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں ”او“ کی بجائے ”واو“ کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حائث ہوتا اور

اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمہ ”او“ کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حائث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلمہ ”او“ ”واؤ“ کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ ”واؤ“ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واؤ صرف غطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع ۱۴۱۷ھ

وَلَوْ خَلَفَ لَأَيُّكُمُ أَحَدٌ إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا مِثْلَ بُولٍ قَوْلُهُمَا
فِي مَوْضِعٍ إِلَّا بِأَحَدٍ لَّانِ الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْخَطَرِ إِبَاحَةً وَإِطْلَاقٌ وَالْتِفَافٌ
فِي قَوْلِهِ فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفَرُّعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ إِذْ لَوْ تَكَلَّمُوا هَهُنَا بِالْوَاوِ
لَجَازَلَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَلَهُ فِي أَوْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَجِلُّ التَّكَلُّمُ الْكَمُنُ
وَاجِدٌ فَإِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا انْخَلَّتِ الْيَمِينُ ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَ
لَمْ يَكُنْ هَهُنَا تَمَرَّةٌ عَدَمَ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيلَ تَطَهَّرْ ثُمَّ تَدْنِي قَوْلُهُ جَالِسٍ
الْفَقْهَاءُ أَوْ الْمُحَدِّثِينَ فَإِنَّهُ إِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مَجَالَسَتُهُمَا وَإِنْ
تَكَلَّمَ بِأَوْ تَبَاحٌ لَهُ مَجَالَسَتُهُمَا فَأَوْ تَفْهِيمٌ إِبَاحَةُ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تَوْجِيهٌُ وَهَذَا
مِمَّا لَا يَعْرِفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالْتَجْهِيزِ عَلَى طَرِيقِ الْعَرَبِيَّةِ وَ
الْأَصُولِ لَيْسَيْنِ مَشْهُورٌ -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے یہ کلمہ ”او“ کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول ”فلان ان یکلمہما“ میں اس کے ”واؤ“ کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح ”او“ میں ہے اور اگر کلمہ ”او“ ”واؤ“ کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یحکمین منحل ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا اور یہاں مصنف نے کلمہ ”او“ کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ "جالس الفقہاء اور المحدثین" میں ظاہر ہوگا کیوں کہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر "او" کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ "او" اباحت جمع کا فائدہ دیتا ہے اور "واؤ" جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہل عربیت اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :- کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی "واللہ الاکمل احداً الا فلاناً او فلاناً"۔ بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں، کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہذا یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ "او" کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول "فلان یکلہما" میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے "او" کے "واؤ" کے ساتھ تکلم کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ "او" کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے لہذا اس سے کلمہ "او" کا "واؤ" کے معنی میں ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احداً المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمن پوری ہو جاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمن منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ "واؤ" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء اور المحدثین" تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر "او" کی جگہ "واؤ" ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور "او" کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ "واؤ" دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے بہر حال

کلمہ ”او“ اور ”واو“ کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ ”او“ عینِ واو کیسے ہو سکتا ہے یعنی کلمہ ”او“ عینِ واو نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ”او“ اور ”واو“ کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہلِ اصول اور اہلِ عربیت کے طریق پر اباحت اور تخیر کے درمیان فرق کافی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تخیر میں جمع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِأَوْ فَقَالَ وَتَسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ رَأَى
فَسَدَّ الْعُطْفَ لِإِخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبُ الْغَايَةِ يَعْنِي الْأَصْلُ فِي
أَوْ أَنْ مَكُونٍ لِلْعُطْفِ فَإِذَا الْمُرِيدُ يَسْتَقِيمُ الْعُطْفُ بِأَنْ يَحْتَمِلَ الْكَلَامَ مِنْ إِسْمًا
وَفِعْلًا أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا أَوْ مُبْتَدَأًا وَمُنْفِيًا أَوْ شَيْئًا آخَرَ يُسَوِّشُ الْعُطْفَ
وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تَضَرَّبُ لَهُ غَايَةٌ فِيمَا بَعْدَهَا
فَإِذَا تَسْتَعَارُ كَلِمَةٌ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعُطْفِ
بِإِخْتِلَافِ الْكَلَامِ يَكْفِي لِمُخْرُوجٍ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلَكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ
مُتَمِّدًا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبُ الْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لَكِنْ نَهَى بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ
إِلَّا أَنْ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمَعْنَى كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ
يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخَرِ إِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءُ فِي الْوَرِاقِ حُكْمٌ مُخَالَفَةٌ مَا
سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمُعْطُوفِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمُعْطُوفِ
عَلَيْهِ بِوُجُودِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلِّ مَنِ حَتَّى وَإِلَّا
أَنْ مُنَاسَبَةٌ بِوُجُودِ اسْتِعَارَتُهَا لَهَا لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ
أَنْ حَتَّى تَعْنِي بِمَعْنَى الْعُطْفِ أَيْضًا دُونَ إِلَّا أَنْ وَأَنْ كَوْنِ الشَّيْءِ جُزْءًا
مِنَ الْأَوَّلِ عِنْدَ شَرْطٍ فِي حَتَّى دُونَ إِلَّا أَنْ وَسَيَجِيءُ لِحَقِيقَتِهِ فِي
بَحْثِ حَتَّى -

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ ”او“ کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ ”او“
”حتی“ یا ”الا ان“ کے معنی میں بھی مستعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلافِ کلام کی وجہ سے عطف
ناسد ہو جائے اور کلام بیانِ غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ ”او“ میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کر دے اور اس کو روک دے اور اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ "او" کے مابعد کو غایت بنایا جا سکے پس اس وقت کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ "او" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "او" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے معیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "او" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "او" کیساتھ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "او" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "او" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ "الا ان" اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبد القاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے نہ کہ "الا ان" میں اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ "او" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو اسی صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجازی معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مکیا ہوتا ہے اور غایت سے مکیا کی انتہا ہوجاتی ہے پس اسی طرح کلمہ "او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہوجاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ "او" کے حقیقی معنی اور "الا اُن" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "الا اُن" درحقیقت استثنائے "الا اُن" کا مابعد احکام میں "الا اُن" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی نہیں ہے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" اور "الا اُن" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "الا اُن" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں۔ "حتی" اور "الا اُن" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ "حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن "الا اُن" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبدالقادر کے نزدیک "حتی" میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں "راسہا" "السمکۃ" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے "ضر بنی السادات حتی عبیدہم" مجھے آقاؤں نے ملا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں "حتی" کا مابعد حقیقتہً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن "الا اُن" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

كَفَوْلِهِ نَعَمْ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّ قَوْلَهُ
أَوْ يَتُوبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ لِعَذَابِهِ اتِّسَاقُ الظُّم
وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرُ أَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ
إِلَى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوْ الْعَذَابِ فَيَكُونُ أَوْ يَمَعْنِي حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ يَكُونُ الْمَعْنَى
لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكَفَّارِ شَيْءٌ فِي دُعَاءِ الشُّرِّ أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللَّهُ
نَعَمْ عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ يَكُونُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدُّعَاءُ
بِالشُّرِّ وَرَدِي أَنَّ النَّبِيَّ إِسْتَأْذَنَ اللَّهَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَتَوَلَّى وَقِيلَ إِنَّهُ

لَمَّا سَجَّ وَجْهَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُومُ أَحَدُ سَأَلِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ لَعَنًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي دَاعِيًا اللَّهُمَّ أَهْدِ قُلُوبِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللَّهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهَذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ
الْأُصُولِيُّونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى
قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ وَقَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ
شَيْءٌ جُمْلَةً مَعْتَرِضَةً بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ مَا لَكَ أَمْرُهُمْ فَمَا أَنْ يَهْلِكَ لَهُمْ
أَوْ يَهْزَمَ لَهُمْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ أَسْلَمُوا أَوْ يَعْلَبَهُمْ إِنْ أَصْرُوا عَلَى الْكُفْرِ وَ
لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِهِمْ شَيْءٌ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مُبْعُوثٌ لِإِنْدَاسِهِمْ فَظَنُّ الْأُصُولِيِّينَ
إِنَّمَا هُوَ فِي مَجَرَّدِ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ حَتَّى مَنَعُوا الْعُظْمَى عَلَيْهِ وَلَمْ
يَسْلُفُوا إِلَى مَا سَبَقَ فِكَلَا الْأَمْرَيْنِ صَحِيحٌ كَمَا تَرَى.

ترجمہ :- جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے
یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ”اور توبہ“ باری تعالیٰ کے قول ”لیس لک“ پر
معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول ”الامر
یا“ پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول ”لیس لک“ غایت
توبہ یا تعذیب تک متہم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا کلمہ ”او“ ”حتی“ یا ”الا ان“ کے معنی میں ہوگا
اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار
نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے پس اس وقت آپ کو شفاعت طلب کرنے
کا حق ہوگا یا اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کیلئے بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مردی
ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت
نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی
ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی درخواست کی پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے ،
خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہیں پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ
نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرمادیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر
تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”اور توبہ علیہم“ باری تعالیٰ کے قول
”لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکتبہم“ پر معطوف ہے اور اس کا قول ”لیس لک من الامر شیء“ ان دونوں

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے پس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر پراڑے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شیء" پر ہے حتیٰ کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کر دیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے پس دونوں باتیں صحیح ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "واجعلہ اللہ الابشری لکم ولتطمئن قلوبکم به وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم یقطع طرفا من الذین کفروا اویکتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء اویتوب علیہم اویعذبہم فاماہم ظالمون" (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مردد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاوین محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "اویتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالانکہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ناظمی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منفی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہر حال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شیء" پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شیء" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم و فعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شیء" پر معطوف ہوگا۔ بہر حال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اسے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہو گیا تھا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بددعا فرمائیں اس پر آپ نے انھیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں لیکن صاحب کشف علامہ جارا اللہ زنجبیری نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”او یتوب علیہم“ باری تعالیٰ کے قول ”لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکتبہم“ پر معطوف ہے اور اس کا قول ”لیس لک من الامر شی“ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہذا وہ ان کو یا تو ہلاک کر دے یا انھیں شکست دے یا ان پر توبہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پراڑے رہیں۔ اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول ”لیس لک من الامر شی“ پر ہے چنانچہ انھوں نے قول ”او یتوب علیہم“ کو قول ”لیس لک من الامر شی“ پر معطوف کرنے سے منع کر دیا ہے اور پہلے کلام یعنی ”لیقطع طرفا من الذین کفروا“ کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی پہلا اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظر دوسرے سلسلے میں ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ ”لیقطع طرفا من الذین“ سے لیکر ”خائبین“ تک واقعہ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لك من الامر شي الاية" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیسے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہر حال صاحب کشف کا "او يتوب عليهم" کو "ليقطع طرنا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتَّىٰ لِلْعَايَةِ كَالِي يَعْنِي أَنَّ حَتَّىٰ وَإِنْ عَدَّتْ هَهُنَا فِي حُرُوفِ الْعُطْفِ لِلِاسْتِ
الْأَصْلُ فِيهَا مَعْنَى الْعَايَةِ كَالِي بَأَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِمَا قَبْلُهَا كَمَا فِي
أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّىٰ رَأْسُهَا أَوْ غَيْرُ جُزْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ
وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعِنْدَ الْفَرَسَةِ فَالَا كَثَرٌ عَلَىٰ أَنَّ مَا بَعْدَهَا ذَا خِلٍّ فِيهَا
قَبْلُهَا وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ إِلَىٰ فِي مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعُطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى
الْعَايَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ الْمُعْطُوفَ يُعَقَّبُ الْمُعْطُوفُ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ
كَمَا أَنَّ الْعَايَةَ تُعَقَّبُ الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ اسْتَنْتِ الْفَصَالُ حَتَّىٰ الْفَرْسُ عَلَى الْفَصَالِ
جَمْعُ فَصِيلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْإِسْتِنَانُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرُقَ كُهُمَا مَعًا فِي
حَالَةِ الْعُدُوِّ وَالْفَرْسُ عَلَى جَمْعٍ فَرَسٍ وَهُوَ الْفَصِيلُ الَّذِي لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ
فَهُوَ مُعْطُوفٌ عَلَى الْفَصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْعَايَةِ لِأَنَّهُ كَانَ أَمْرٌ ذَلَّ مِنَ
الْفَصَالِ لَا يَتَرَفَّعُ إِلَّا سِتْنَانِ مِنْهَا وَهَذَا مَثَلٌ يُضَرِّبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ
لَا يَتَّبَعِي أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لَعَلَّوْ قَدْ سَمِعَهُ وَهَذَا أَكْثَرُ فِي الْأَسَاءَةِ.

ترجمہ :- اور "حتیٰ" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتیٰ" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن دراصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ "حتیٰ" کا ما بعد "حتیٰ" کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمكة حتى رأسها" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "حتى مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحو یوں کی رائے یہ ہے کہ "حتیٰ" کا ما بعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمہ "حتیٰ" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ کہ ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مفعول کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصائل تفصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استننان یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرعنی، قرع کی جمع ہے اور یہ وہ بجر ہے جس کا جڑ بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس یہ، غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصال پر معطوف ہے کیوں کہ قرعنی، فصال کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کودنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسامادیں ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ ”الی“ غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ ”حتی“ بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی ”حتی“ کا شمار اگرچہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیسا کہ ”الی“ میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ ”حتی“ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے ”اکلت السمکة حتی رأسها“ میں ”رأس“ ”سمک کا جنہ ہے اور ”اکل سمک“ کی غایت اور انتہا ”رأس سمک“ ہے یعنی پھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا ”حتی“ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے ”ہی حتی مطلع الفجر“ میں ”طلوع فجر“ ہی (لیلة القدر) کا جز نہیں ہے یعنی لیلة القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر چوں کہ لیلة القدر کا جز نہیں ہے اسلئے امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ”حتی“ جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحو یوں کی رائے یہ ہے کہ ”حتی“ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ ”الی“ کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئیگی اور بعض حضرات نے کہا کہ ”حتی“ کا مابعد ”حتی“ کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر ”حتی“ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض ”حتی“ کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ ”حتی“ غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، میغا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے ”حتی“ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے ”جاؤنی القوم حتی زید“ پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہر حال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضل قوم یا ارذل قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آگیا۔ پس یہاں ”حتی“ غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب ”حتی“ کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

یہ جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”حتی“ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور ناجائز ہے، خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے ”اعتنت الفصال حتی القرعی“ اونٹ کے طاقور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استبنان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے۔ اور قرعی، قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں ”القرعی“ ”الفصال“ پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قرعی (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقور بچوں) کی نسبت کہتر اور کم رتبہ میں ان سے کودنے پھاندنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو ادا کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے ”چھاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک“ شارح کہتے ہیں کہ گذشتہ کی پوری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کلمہ ”حتی“ اسما پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْأَفْعَالِ أَمَى بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتَّى فِي الْأَفْعَالِ
أَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنَى إِلَى أَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأٌ ۖ قَالَ أَوَّلُ كَقَوْلِهِ
سِرْتُ حَتَّى ادْخُلْتُهَا فَإِنَّ حَتَّى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سِرْتُ يُكُونُ مِنْ
أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا نَزَلَ دَخَلَ إِلَى كَذَا لَكَ وَالثَّانِي كَقَوْلِهِ خَرَجَتِ النِّسَاءُ
حَتَّى خَرَجَتْ هُنَا فَإِنَّ هَذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأٌ ۖ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا
مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْأَوَّلِ -

ترجمہ :- اور ”حتی“ کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمہ ”حتی“ کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ ”حتی“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتداء الیہ ہو۔ پس اول جیسے ”سرت حتی ادخلها“ اسلئے کہ ”حتی“ اپنے مابعد کیساتھ ”سرت“ سے متعلق ہے

پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیسا کہ اگر "الی" داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرا مقام جسے اس کا قول "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس لئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ "حتی" کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ "حتی" کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں "حتی" اپنے مابعد کیساتھ مل کر اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا اور اس کا مابعد اس کے ماقبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "سرت حتی ادخلها" اس عبارت میں "حتی ادخلها" "سرت" سے متعلق ہوگا۔ اور "حتی ادخلها" اول کلام یعنی "سرت" کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ "سرت" فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور "ادخل" "ان" مقدرہ کی وجہ سے دخول مصدر کی تاویل میں ہوگا "سرت" کا مفعول یہ ہے اور تقدیر کی عبارت یہ ہے "سرت حتی ادخلها" جیسا کہ اس مثال میں اگر "حتی" کی جگہ "الی" داخل ہوتا اور "سرت الی ادخلها" کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی "الی" اپنے مابعد سے مل کر ماقبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس مثال میں "حتی خرجت ہند" جملہ ابتدائیہ ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ماقبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیسا کہ مثال اول میں "حتی ادخلها" کیلئے عمل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے عمل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَجْعَلَ الصَّدْرُ الْإِمْتِدَادَ وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْإِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ إِلَى مَلَأَةٍ مَلَأَةٍ وَاللَّحْزَلُ يَصْلُحُ لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ وَهَكَذَا خُرُجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ هِنْدَ لِأَنَّهَا تَكُونُ أَعْلَى مِنْهُنَّ أَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِفِرْ فَلِلْمُجَاسَرَةِ بِمَعْنَى لَا مَرَكُزَ أَيْ فَإِنْ عَدِمَا الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدَهُمَا فَتَكُونُ حَجٌّ بِمَعْنَى لَا مَرَكُزَ لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُونُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَاسَرَةِ لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُنْغِي بِوُجُودِ

الغَايَةِ فَإِنْ تَعَدَّ سَرَّ هَذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعُطْفِ الْمَحْضِ وَيُطْلَقُ مَعْنَى الْغَايَةِ
أَيْ إِنْ تَعَدَّ سَرَّتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْفَ تَكُونُ ۚ لِلْعُطْفِ الْمَحْضِ مَجَازاً وَلَا مَرَأً عَلَى
ۚ مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهَذِهِ اسْتِعَارَةٌ اخْتَرَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا تُظْهِرُ لَهَا
فِي كَلَامِ الْعَرَبِ -

ترجمہ :- اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدر کلام، متد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہا پر
دلائل کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدت دراز تک متد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول
انتہا سیرالی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نساء ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک متد
ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہند عورتوں سے اعلیٰ یا ان کی خادمہ ہو سکتی ہے اور خروج
ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں
ایک ساتھ موجود ہوں تو ”حتی“ فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو ”حتی“ لام کی
کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو
تو اس وقت کلمہ ”حتی“ ”لام کی“ کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی سبب
ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجود جزاء منتہی
ہوتا ہے جیسا کہ مغیا وجود غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ ”حتی“ کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے
تو ”حتی“ کو محض عطف کیلئے مستعار کر لیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر
سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ ”حتی“ مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت
غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے
کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اول کلام متد ہونے کا احتمال
رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یعنی اول کلام ایسا فعل ہو
جو غایت تک متد اور دراز ہو سکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام
منتہی ہو جائے جیسے ”سرت حتی ادخلنا“ میں سیر ایک مدت دراز تک متد ہونے کا احتمال رکھتی
ہے اور دخول بلدہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ”سیر“ ”دخول بلدہ“ پر منتہی ہو جائے اسی
طرح تخرجت النساء حتی خرجت ہند میں ”خروج نساء“ ”خروج ہند“ تک متد اور دراز ہونے
کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہند عورتوں میں اعلیٰ ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارذل ہوگی -
پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہر حال خروج نسائے میں خروج ہندہ "تک ممتدا اور دراز ہونے کی صلاحت موجود ہے اور "خروج ہندہ" اس بات کی صلاحت رکھتا ہے کہ "خروج نساء" خروج ہندہ پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمہ "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمہ "حتی" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامات درست نہ ہو تو کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازاً کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمہ "حتی" کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ اگر کلمہ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا بھی معتذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی معتذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ "حتی" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمہ "حتی" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمدؒ سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول سند ہوتا ہے لہذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرع کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں فقہاء کو نجات پر تقدم حاصل ہے لہذا فقہاء کے مقابلہ میں نجات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ امْتِلَاءَ كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا امْسَاجِلُ الرِّبَا يَأْتِي عَلَى هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الرِّبَا يَأْتِي كَمَا كَانَ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْبِيحَ فَعَبَدْنِي حَقًّا هَذَا مِثَالٌ لِلْعَايَةِ الَّتِي بِمَعْنَى إِلَى فَإِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ أَمْرٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَلَأًا إِلَى الصَّبَاحِ وَالصَّبَاحُ يَصْلُحُ لِهَيْجَانِ الرَّحْمَةِ أَوْ لِحُلُوثِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ فَإِنْ شَرَكْتَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصَّبَاحِ أَوْ لَمْ تَضْرِبْ أَصْلًا لَمْ يَخْتِ

ترجمہ :- پھر مصنف نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انھیں قواعد ثلاثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ توجیح مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو "الی" کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک تمتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے امتہی ہو جائے۔ رحمت کے جوش مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بنا پر پس اگر مخالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کر دے یا بالکل نہ مارے تو وہ حانت ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے "حتی" کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انھیں قواعد ثلاثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت (حتی بمعنی "الی") کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "ان لم اضربک حتی تصیغ فجدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ توجیح لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں مخالف نے عدم ضرب حتی الصباح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہذا اگر مخالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کر دیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصباح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ "حتی" غایت کیلئے "الی" کے معنی میں ہوگا کیوں کہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک تمتد ہو سکتا ہے یعنی یہ چھوٹا جیکہ مخالف چیخنے تک سکو بار مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا منہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والے کا دل رفق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کر دے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کر دے گا

بہر حال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں ”حتی“ ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مغیا اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

وَرَأَى لَمْرَاتِكَ حَتَّى تُعْذِبَنِي فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا امْتَالٌ لِلْمَجَازَةِ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَرَأَى صَلَاحٌ لِلْإِمْتِدَادِ بِعَدْوٍ وَثِ الْإِمْتَالِ لَكِنَّ التَّعْذِيبَ لَا تَصْلُحُ انْتِهَاءً لَدَلَّهَا إِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِتْيَانِ لَا تَنْهَى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهُ عَلَى الْعَايَةِ فَتَكُونُ بِمَعْنَى لَمْ يَرَأِ لَمْرَاتِكَ لَكِنَّ تَعْذِيبَنِي فَإِنْ أَتَاهُ وَلَمْ يُعَذِّبْ لَوْ يَحْتَسِبُ لِأَنَّهُ أَتَاهُ لِلتَّعْذِيبِ وَالتَّعْذِيبُ فِعْلٌ الْمُخَاطَبُ لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْمُتَكَلِّمِ -

ترجمہ :- اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازات کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگرچہ حدوث امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغذیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتهی ہو کیونکہ تغذیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتهی نہ ہوگا لہذا ”حتی“ کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا (بلکہ وہ) لام کے، کے معنی میں ہو جائے گا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حائف نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغذیہ کیلئے آیا اور تغذیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا ”ان لم آتک حتی تُعْذِبَنِي فَعْدِي حُرٌّ“ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغذیہ اس کا مسبب ہے کیوں کہ اتیان (حرکت کرنا) حدوث امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغذیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتهی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیوں کہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہر حال جب احسان یعنی تغذیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغذیہ، اتیان کیلئے منتهی نہ ہوگا یعنی تغذیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔ اور جب تغذیہ، اتیان کیلئے منتهی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں سے دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ ”حتی“ کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ”حتی“ مجازاً ”لام کے“ کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے

پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حاث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیوں کہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدیٰ موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حاث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَأَنْ لَّمْ آتِكَ حَتَّى اتَّخَذْتَنِي عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمُخَصِّ
بِعَدَمِهِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَةِ فَإِنَّ التَّعْدِيَةَ فِي هَذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ
كَالِإِتْيَانِ وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَازِي نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهَذَا قِيلَ أَسَلَمْتُ كَيْ
أُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِغَةِ الْمَجْهُولِ لَا بِصِغَةِ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ
اسْتِعَارَةٌ لِلْعَطْفِ فَكَانَتْ قِيلَ إِنْ لَّمْ آتِكَ فَلَمْ اتَّخَذْ عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ
فَإِنْ لَمْرِيَّاتٍ أَوْ آثَاءَ وَلَمْ يَتَّخَذْ أَوْ آثَاءَ وَتَعَدَّى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْإِتْيَانِ
يَحْتَسِبُ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِي هَذِهِ الْإِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى
الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخِي وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَسْبَبَ لِأَنَّ الْمَجْهُولَ
لِلْإِسْتِعَارَةِ الْإِتِّصَالُ وَهُوَ فِي الْوَاوِ الْكَثْرُ وَاللَّهُمَّ يَتَكَلَّمُوا فِي أَنْدَ لَا بَدَا
أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ اتَّخَذْتَنِي بِاسْقَاطِ الْأَلِفِ لِيَكُونَ مَجْرُومًا مَعْطُوفًا عَلَى آتِكَ
وَقِيلَ لَا بَأْسَ بِهِ لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنَى لَا بَيَانُ تَقْدِيرِ الْإِعْرَابِ
وَمَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ مَعْطُوفٌ عَلَى النَّفْيِ دُونَ الْمُنْفِي فَسَاقِطٌ لَا عِشْرَةَ
بِهِ فَمِثْلُ -

ترجمہ :- اور ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" یہ عطف محض کی مثال ہے کیوں کہ سببیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان عادتہ خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اسلمت کی ادخل الجنة" مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فجبدی حر"۔ پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حائث ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف فاء ہی اقرب ہے پس جب کلمہ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "واو" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "واو" میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گر کر ہو تاکہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "اتغدی" "نفی" پر معطوف ہے نہ کہ "منفی" پر ایک گری ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فجبدی حر" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (سببیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور ایتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادتاً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے اسی لئے بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت کی ادخل الجنة" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخول جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تاکہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزا دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں ایتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے استعمال ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فجبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم ایتیان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم، مخاطب کے پاس آ گیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مستحکم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغدی نہیں کی یا مستحکم مخاطب کے پاس آیا اور پھر
 کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں مستحکم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
 شارح کہتے ہیں کہ اگر مستحکم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں مستحکم اس
 لئے حانت ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "نا" ہے اور "حتی" کو "نا" کے معنی میں لینا اقرب
 اسلئے ہے کہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "نا" تعقیب کے لئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے
 قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح "نا" کا مابعد بھی اس کے
 ماقبل کے فوراً بعد متحقق ہوتا ہے بہر حال "حتی" کو "نا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں
 "حتی" کو "نا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فوراً بعد تغدی کرنا ضروری
 ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہو گئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے مستحکم حانت ہو جائے گا
 اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ
 استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت
 میں عدم اتیان اور عدم تغدی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر مستحکم مخاطب کے پاس نہیں آیا
 یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور
 کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی)
 جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہذا اس صورت میں مستحکم حانت ہو جائے گا اور
 غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "انغدی" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری
 ہے تاکہ "انغدی" "منفی" یعنی "آہنگ" پر معطوف ہو کر مجزوم بلم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ "آہنگ"
 پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ بڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے استعارہ
 سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے
 اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء و جودہ اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر توجہ کا اٹکے مقصد
 کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد
 سے "زینت" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو
 خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالت جزم میں
 حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کا ایک لغت ہے لہذا مجزوم ہونے کے باوجود "انغدی" کا
 الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ ”تغدی“ نفی یعنی ”لم آتک“ پر معطوف ہے اور منفی یعنی ”آتک“ پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تغدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تغدی کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الْحَبْرِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا
مِنْهَا حُرُوفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْهَا عَطْفٌ هَذَا عَلَيْهِ قَالُوا لِلَّهِ لَصَاقٌ
فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلَصَّقُ بِهِ هَذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللَّغَةِ وَالْبَوَاقِي مَجَاسِرٌ
فِيهَا وَتَضَحَّبَ الْأَثْمَانُ حَتَّى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنْ
حِنْطَةٍ جِدَّةٍ يَكُونُ الْكَرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْإِسْتِبدَالُ بِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُولُ
الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكَرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُونُ الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ
إِسْتِبدَالُ كَرِّ الْحِنْطَةِ بِكَرِّ الشَّعِيرِ قَبْلَ الْقَبْضِ إِذَا يَجُوزُ الْإِسْتِبدَالُ فِي الثَّمَنِ
قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيعًا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ بِخِلَافٍ مَا إِذَا أَصَابَ الْعَقْدُ إِلَى
الْكَرِّ يَأْنٍ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهَذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُونُ هَذَا
الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَامَةِ إِذَا الْعَبْدُ مُشَاسَرٌ إِلَيْهِ مُوجُودٌ فَيُسَلِّمُهُ فِي الْمَجْلِسِ
وَالْكَرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُونُ مَبِيعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَا بُلْءَ فِيهِ أَنْ تُوجَدَ شَرَايِطُ
السَّلَامَةِ حَتَّى يَصِحَّ فَلَا يَجُوزُ اسْتِبدَالُهُ إِذَا لَا يَجُوزُ الْإِسْتِبدَالُ
فِي الْمُسْلِمِ فِيهِ -

ترجمہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اولیوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا۔ پس ”با“ الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر ”با“ داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی ”با“ کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حروف ”با“ اثنان پر داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا ”اشتریت منك لهذا العبد بکر من حنطة جيدة“ تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب ”با“ کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام بیع اور گندم کا کر ثمن ہوگا لہذا بیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کر کو

جوڑ کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر کو بیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو کر کی طرف منسوب کرے یاں طور کہ "اشتریت منک کڑا من خطہ بہذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ غلام مشارالیه موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا گندم کا کر بیع غیر معین ہو جائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تاکہ سلم درست ہو سکے اور کڑا کا استبدال ناجائز ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح :- سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی۔ پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عالمہ (۲) غیر عالمہ۔ اب تک حروف معانی غیر عالمہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عالمہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منہا حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا "منہا حروف العطف" اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منہا حروف الجر" کہا گیا ہے۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "باء" ہے اور "با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے "مررت بزيد" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہر حال کلمہ "با" جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہو) ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمہ "با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) "با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے "کتبت بالقلم" (۲) "با" کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے "صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "انکم ظلمتم بائتھاذکم العجل" (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے "بائسہ لافعلن کذا" (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے "ذہب اللہ بنورہم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ولاتلقوا بایدیکم الی الہمکملہ"۔

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ "باء" مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا "اشتریت منک ہذا العبد بکڑا من خطہ جیدہ" میں نے تجھ سے ایک کڑا عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک کڑا ثمن اور غلام بیع ہوگا کیوں کہ

اس مثال میں گز "با" کا مدخل ہے اور "با" کا مدخل ثمن ہوتا ہے لہذا گندم کا ایک گز ثمن ہوگا اور جب گندم کا ایک گز ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام بیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیع سلم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک گز گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک گز جو کے ساتھ اس کا تبادلہ کر لے یعنی ایک گز گندم کے عوض ایک گز جو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک گز گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک گز گندم، بیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ بیع پر قبضہ کے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے گز کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منك كزاً من خطبة بهذا العبد" میں نے تجھ سے ایک گز گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور مؤجل کو مبل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں بیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، رأس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، رأس المال اور گندم کا ایک گز مسلم فیہ ہوگا۔ اور رأس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور رأس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دے اور گز غیر معین ہے لہذا بیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوگی بہر حال جب اس عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک گز چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک گز گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

(نوائد)۔ ایک گز، ساتھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ ملوک کا ہوتا ہے اور ایک گز، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک گز سات سو بیس صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام کا ہوتا ہے لہذا ایک ملوک چار کلو آٹھ سو ننانوے گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انا لیس کلو ایک سو بانوے گرام کا ہوگا اور ایک گز تیس کلو ایک کلو پانچ سو بیس گرام کا ہوگا۔ جمیل

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بَعْدُ وَرَفُلَانِ فَعَبْدِي حُرٌّ يَفْقَعُ عَلَى الْحَقِّ أَمْ عَلَى
الْخَبَرِ النَّوَاقِعِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَنَا كَانَتْ لِلْإِصْطِقَافِ كَانِ الْمَعْنَى
إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَبْرًا مُلْصَقًا بَعْدُ وَرَفُلَانِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِالْعَدْوِ إِلَّا إِذَا

وَقَعَ ثَدْوٌ فَلَانٍ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقَدْرِ مَخْبَرًا صَادِقًا يَحْتَسِبُ الْمُتَكَلِّمُ وَالْإِلَّا لَا يَحْلَلُ
مَا إِذَا قَالَ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا
لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِلَّا طَلَقٌ وَلَا مُقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ وَلَا يُعَيَّنُ أَنَّ تَعَدُّ
الْإِحْبَاسِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالنِّبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ أَنَّ أَخْبَرْتَنِي بِأَنَّ فَلَانًا قَدِمَ
فَكَانَ كَالْوَلِّ لِأَنَّا نَقُولُ تَقْدِيرُ النِّبَاءِ لَا يَكْفِي إِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنَى دُونَ
ثَلَاثِينَ آيَةً الْخَبَرِ -

ترجمہ :- پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر
واقع ہوگی یعنی ایسی خبر جو خارج میں بھی واقع ہو اور یہ اسلئے ہے کہ جب "با" الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ
ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدم کے
ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب فلاں کے قدم کی
سچی خبر دی تو متکلم حانت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تو نے مجھے اس
بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقتضی اطلاق
ہے اور اس عدول کا کوئی مقتضی نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ "با" کے بغیر نہیں
ہو سکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی "ان اخبرتنی بان فلانا قدیم" تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری
تاثیرات کیلئے نہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی
کو مخاطب کر کے یہ کہا "ان اخبرتنی بقدم فلاں فعبدی حر" یعنی اگر تو نے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو
میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامر کی اور سچی خبر پر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ "با" جو قدم
پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو
فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر فلاں کے قدم سے اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے
جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق، قدم فلاں سے اسی وقت ہو سکتا ہے
جب کہ قدم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو
متکلم اپنی اس قسم میں حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت
میں چوں کہ خبر کا قدم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانت نہ
ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر متکلم نے "ان اخبرتنی ان فلانا قدیم فعبدی حر" کہا تو اس صورت

میں یہ قسم سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی مستحکم حانت ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ ”با“ براے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدم فلاں کے سلسلہ میں مطلقاً خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنا کوئی مقصود (بکسر الضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقاً خبر دینے سے مستحکم حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر ”با“ کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ اخبار مفعول ثانی یعنی ”ان فلاں قدم“ کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ”اخبار تینی بان فلاں قدم“ اور جب یہاں بھی قدم فلاں پر ”با“ داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے مستحکم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہر حال یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اولاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور ”با“ کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ ”ان اخبار تینی بان فلاں قدم“ میں اخبار اپنے مفعول ثانی (ان فلاں قدم) کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوا اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلا واسطہ متعدی ہے تو ”با“ کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ”با“ کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مقید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر ”با“ سے خبر کا اطلاق (صادق ہو یا کاذب) تفسید (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقاً خبر دینے سے مستحکم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِإِذْنِي تَشَرْطُ تَكُوْا اِسْمُ الْاِذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ
لَا نَّ مَعْنَاهُ اِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَانْتِ طَائِفٌ بِالْاُخْرَى وَجَاْ مُلْصِقًا بِإِذْنِي وَهُوَ

نکرة موصوفة في الإثبات فتعمر بعوم الصفة فيحرم ما سواه فحينما
تخرج بلا اذن تكون طالقا ولعل فيما لم توجد قرينة يمين الفور أو تكون
رعاية البناء غالبية عليها بخلاف قولهم إلا أن آذن لك أمي يقول إن خرجت
من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق فإنه لا يشترط تكرار الإذن فيه
لكل خروج بل إذا وجد الإذن مرة يكفي لعدم الحث لأن البناء ليست
بمجردة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لأن الإذن لا يجانس الخروج
فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فتزفع حرمة الخروج
بوجود الإذن مرة ويعترض عليه بأن تعدير الغاية تكلف والأولى تعدير
البناء فيكون المعنى الآخر وجا بأن آذن لك فيكون ماله وماله قولهم إلا
بإذني واحد فيشترط تكرار الإذن لكل خروج أو يقر إن المضارع مع
أن يتلو ويل المضارع والمضارع قد يقع حيناً كما يقع آتيك خفوق التجم
أي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتاً لا وقت الإذن فيجب لكل
خروج الإذن واجب عن الأول بأن تعدير قولهم الآخر وجا بأن
آذن لك كلام مختل لا يعثر له وجه صحة وعن الثاني بأنه يحث
إن خرجت مرة بلا اذن وعلى التعدير الأول لا يحث فلا يحث بالشك
وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله نعم لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن
يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى إن
ذلكم كان يؤذي النبي الآية -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار
شرط ہوگا۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت
کے ساتھ ملحق ہو اور خروج اثبات میں نکرہ موصوفہ ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس
خروج ملحق باذن کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع
ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمن فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ پر "با"
کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو
گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے
تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حاث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا

کیوں کہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیوں کہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہذا کلمہ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "با" کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے "الاخروج ابان اذن لک"۔ پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الاباذنی" کا مال ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع اُن کیساتھ مصدر کی تائید میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آیک حقوق الخ" یعنی "وقت حقوق" پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الاخروج ابان اذن لک" کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مستحکم اس وقت حائث ہو جائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حائث نہیں ہوتا لہذا تشک کی وجہ سے حائث نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے استفاد ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یؤذی النبی الایہ" ہے۔

تشریح :- مصنف نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا "ان خرجت من الدار الاباذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے" پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ "باذنی" میں حرف "با" الصاق کیلئے ہے لہذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان خرجت من الدار فانت طالق الاخروج املصفا باذنی" اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج (خروج) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام ثبت میں واقع ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلام ثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

"ولعلہ فیالم یوجد الخ" سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ یمین فوراً قرینہ موجود نہ ہو یا یمین فوراً قرینہ تو موجود ہو لیکن "بار" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

یمین فور کا قرینہ موجود ہوا "ربا" کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے نکرار اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یمین فور کے ذیل میں گزرجی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے "ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق" کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے نکرار اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانت نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں "با" جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملحق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو الا کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ "الا" مجازاً الی کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتهی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً "الا" کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ "الا" "لکن" کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہذا یہاں جس طرح "الا" کو "الی" کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اسی طرح "الا" کو "لکن" کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے "الا" کو "الی" کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور "لکن" کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ "الا" کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ "الا" کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات تھی کہ "با" کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ "ان" کے موقع پر "با" کا حذف شائع اور ذائع ہے اور "با" کو مقدر ملنے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی "الاخر وجا بان آذن لک" یعنی ایسا نکلا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملحق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی کا مال ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے نکرار اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ "ان آذن" میں مضارع "ان" کیساتھ مصدر کی تادیل میں ہے اور مصدر کبھی "حین" اور "وقت" بھی واقع ہوتا ہے

یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے ”آیتک خفوق النجم“ میں تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہاں ”آذن“ جو ”أن“ کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا ”لا تخرج وقتا الا وقت الخروج“ یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ ”الا خروجاً بان آذن لک“ تقدیر ”بار“ کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں ”بار“ کا مدخول حرف (کلمہ ان) ہوگا حالانکہ ”بار“ کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ ”بار“ کا مدخول اسم ہوتا ہے بہر حال کلمہ ”بار“ مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمہ ”بار“ کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”بار“ کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمہ ”الا“ میں مجاز یعنی ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں ”بار“ کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا پڑتا ہے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے تو کلمہ ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ بار کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع ”آذن“ ”أن“ کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حاث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں لینے کی صورت میں ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حاث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا۔ بہر حال ”الا ان آذن لک“ کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حاث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حاث نہیں ہوتا لہذا حاث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چون کہ حث واقع نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں متکلم حاث نہ ہوگا۔ اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حاث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع ”أن“ کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمہ ”الا“ ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر ”ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق“ میں ہر خروج کیلئے تکرار آذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول ”لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم“ میں

ہر دخول کیلئے استکراہ اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجہ قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے استفادہ ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ الشر رب العزت نے آگے فرمایا ہے ”ان ذلکم کان یوذی النبی“ یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی کو ایذا دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعْمُ فَلَا يَفْعَلُ وَلَا يُرِيدُ بِهَذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ لَعْرَ بَرٍّ فِيهِ اسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِصْطِقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ طَلَاً مُلْصَقاً بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقاً بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعْمُ وَهِيَ لَا تَعْلَمُ قَطُّ فَلَا يَفْعَلُ الطَّلَاقُ بِهِ وَلَكِنَّهُ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَعْرٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ فَيَفْعَلُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ يَعْلَمُ اللَّهُ وَ قَدْ سَرَتْهُ وَأَمْرٌ وَحُكْمٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحُظْرُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَفْعَلُ أَمَّا وَقَوْلُهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعْمُ وَنَجْعُهُ فَلَا تَعْلَمُ يَجْعَلُ بِمَعْنَى إِنْ عِلْمَ اللَّهِ فَلَا مَسَاغَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ فَرَدُّهُ فِي الطَّلَاقِ بِهِ فَنَأْمَلُ

ترجمہ:- اور اس کے قول ”انت طالق بمشيئة الله“ میں (باء) شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر ”انت طالق ان شاء الله تعالى“ ہوگی لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ ”باء“ شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”باء“ اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے ”انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله“ اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف ”باء“ کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں ”انت طالق بسبب

مشیتہ اللہ پس اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول ”بعلم اللہ، بقدرت اللہ، بامر اللہ“ اور ”بحکم اللہ“ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے لہذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ (ان صورتوں میں) حرف ”باء“ ”ان علم اللہ“ کے معنی میں نہیں آیا ہے لہذا اس میں کوئی گنجائش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریح بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”انت طالق بمشیتہ اللہ“ کہا تو ”باء“ شرط کے معنی میں ہوگا، اور اس کلام کی تقدیر کی عبارت یوں ہوگی ”انت طالق ان شاء اللہ“ اور ”انت طالق ان شاء اللہ“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں ”باء“ شرط یعنی ”ان“ کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصل معنی کے لحاظ سے حرف ”باء“ الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں ”انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیتہ اللہ“ یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیت باری کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیت، اس کی صفت قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمہ ”باء“ کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر ”باء“ کو سببیت کیلئے لے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ”انت طالق بعلم اللہ، انت طالق بقدرت اللہ، انت طالق بامر اللہ“ اور ”انت طالق بحکم اللہ“ کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بغض المباحات عند اللہ الطلاق“ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی، وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں مانعت اصل ہے تو یہ ہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہیے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہو لہذا ”باء“ کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ ”بعلم اللہ، بقدرت اللہ“ وغیرہ صورتوں میں طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی ”بار“ کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر ”بار“ کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام ”ان علم اللہ کے معنی میں ہوتا حالانکہ ”بعلم اللہ“ کا ”بار“ ”ان علم اللہ“ کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس ”بار“ کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْبَاءُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ لِلتَّبْعِيضِ فَيَكُونُ
الْمَعْنَى وَأَمْسَحُوا بَعْضُ رُءُوسِكُمْ وَبَعْضُ مَطْلُوقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ شَعْرًا
أَوْ مَا فَوْقَهُ حَتَّى قَرِيبَ الْكُلِّ فَعَلَى أَيْ بَعْضُ يَمْسَحُ يَكُونُ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ
وَقَالَ مَا لَكَ رَحِمَ إِتْنَاهُ صِلَةً أَمْ شَرِئْتَهُ فَكَانَ الْمَعْنَى وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ وَ
الظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُونُ مَسْحُ كُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ أَيْ لَيْسَ
لِلتَّبْعِيضِ وَالزِّيَادَةِ لِأَنَّ التَّبْعِيضَ مَجَاسِرٌ فَلَا يَصَارُ إِلَيْهِ وَتَوَكَّنَ التَّبْعِيضُ
حَقِيقَةً وَهُوَ مُوَحِّبٌ مِنَ لِسْنِ وَالْإِسْتِزْجَارِ وَالتَّرَادُفِ وَكَلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ
وَكَذَلِكَ الزِّيَادَةُ أَيْضًا خِلَافُ الْأَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْإِصْطِقَاقِ حَقِيقَةً عَلَى أَصْلِ
وَضْعِهَا وَإِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيضُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِيقٍ آخَرٍ كَمَا قَالَ اللَّهُمَّ
إِذَا دَخَلْتُ فِي آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى مَحَلِّهِ فَيَنْتَهِى إِلَى كَذَلِكَ إِذَا
قِيلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُولٌ لَدِي إِذَا بِهِ
كُلُّهُ وَالْيَدُ آلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ إِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي آلَةِ قَدَرٍ
مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُودُ وَإِذَا دَخَلَتْ فِي مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا
إِلَى آلَةٍ كَمَا إِذَا قِيلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ أَوْ قِيلَ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَجَ
يَكُونُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى آلَةٍ فَكَانَتْ قِيلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيَنْسَبُ
الْمَحَلُّ بِالْوَسَائِلِ فِي أَخْذِ بَعْضِهِمْ فَلَا يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الرَّأْسِ وَاسْمًا
يَقْتَضِي إِصْطِقَاقَ آلَةٍ بِالْمَحَلِّ وَذَلِكَ لَا يَسْتَرْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَ الْمُرَادُ
بِهِ أَكْثَرُ الْيَدِ وَذَلِكَ وَقَدْ أَسْرَ ثَلَاثُ أَصَابِعٍ لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالثَّلَاثُ
تَابِعٌ وَالثَّلَاثُ أَكْثَرُهَا فَأَقِيمُوا مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَ التَّبْعِيضُ مُرَادًا بِهَذَا الظَّرْفِ
لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ مِنَ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيضِ هَذَا الْإِحْدَى رَوَيْنِي إِلَى حَقِيقَةٍ

وَلَعَبَّعَسَّصُ لِلرَّسِ وَآيَةِ الْاُخْرَى وَهِيَ اَنْتَ مُجَمَّلٌ فِي حَقِّ الْبَقْدِ اِسْرَافًا لَنْ يُعْلَمَ
اَنْ الْمَرَادَ كُلَّ الرَّاسِ اَوْ بَعْضُهُ فَيَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ هُوَ اَنْتَ مَسْحٌ عَلَى نَاصِيَتِهِ
بَيَانًا لَنْدَ وَالنَّاصِيَةِ هِيَ مَقْدَامُ رُبْعِ الرَّاسِ فَيَكُونُ مَسْحُ رُبْعِ الرَّاسِ فَرْضًا سَوَاءً
كَانَ يَخْلُثُ اَصَابِعُ اَوْ كُلُّهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيهَا طَوِيلٌ وَاِنَّمَا يَنْبَغُ اِسْتِغْنَابُ مَسْحِ الْوُجْهِ
وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِغَيْرِهِ لَمْ تَعْمَلْ بِوَجْهِكَ وَآيِدِكَ لَمْ تَعْمَلْ بِاَيْدِكَ لِاَنَّكَ خَلَفْتَ عَنْ
الْمَوْضُوعِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتِهِ فِي الْوُجْهِ وَالْيَدِ وَلَا اِنَّكَ ثَبِتَ اِسْتِغْنَابُ فَيْدِهِ
بِالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَعَمْرُكَ يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلرَّجْلِ
وَضَرْبَةٌ لِلذَّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمَثَلِهِ جَائِزٌ

ترجمہ :- حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول ”واسموا برؤسکم“ میں ”بار“ بعض کے
لئے ہے لہذا اس کے معنی ہوں گے ”واسموا بعض رؤسکم“ اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے
یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔ پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور بہ پر عمل کرے والا ہوگا اور
امام مالک نے فرمایا حرف ”بار“ صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے ”واسموا رؤسکم“ اور ظاہر
ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی
حرف ”بار“ نہ بعض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ بعض، مجاز ہے اس کی طرف (بلا ضرورت)
رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر بعض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ بعض ”من“ کا مقتضی ہے
تواشتر اکلہ تزدون لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اسی طرح زیادت بھی خلاف
اصل ہے بلکہ حرف ”بار“ اپنی اصل وضع برالصاق کیلئے حقیقت ہے اور بعض، مسح راس میں دوسرے
وجہ سے ہے جیسا کہ کہا لیکن جب وہ آلہ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور کل
محل کو شامل ہوگا جیسا کہ جب کہا جائے ”مسوئ الحائط سیدی“ پس حائط فعل مسح کا محل بھی ہے اور
اور اس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور ”ید“ ایک آلہ ہے جس پر حرف ”بار“ داخل ہوا ہے
اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے
اور ”بار“ جب محل مسح پر داخل ہو تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہو کر رہ جاتا ہے جیسا کہ جب کہا جائے
”مسوئ الحائط“ یا کہا جائے ”واسموا برؤسکم“ تو اس وقت فعل مسح الہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں
کہا گیا ”مسوئ الید الحائط“ پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہو جائے گا لہذا فعل
مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملحق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادت
کل کے وجہ کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہذا اس سے اکثر ”ید“ مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور پتھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعض مراد ہو گئی نہ کہ اس طرح جیسا کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ "بار" تبعض کیلئے ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنفؒ دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہو گا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہذا سر کا مسح فرض ہو گا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلہ ششم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجہکم وایدیکم" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تمیم وضو کا خلیفہ ہے لہذا "وجہ" اور "ید" میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا تجھ کو شتم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذرا عین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب الشتر پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

تشریح :- مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک "برؤسکم" کا "بار" تبعض کیلئے ہے لہذا آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا بعض رؤسکم" اور "بعض" مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک ہو سکتا ہے پس مسح کرنا والا بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنا والا ہو گا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنا والا شمار ہو گا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ "بار" صلہ کا ہے یعنی زائد ہے کیوں کہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہذا "بار" تاکید کے واسطے زیادہ کرنا گیا ہے جیسا کہ "وللا تفلحوا بایدیکم الی التہلکة" میں "بار" زائد ہے۔ بہر حال جب "برؤسکم" میں "بار" زائد ہے تو آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا رؤسکم" اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ "راس" پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہو گا جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی "بار" نہ تبعض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعض، بار کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف جبرع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعض کے معنی مراد لینے کی جوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے

اسلے "باء" تبعیض کیلئے ہوگا۔ اور اگر تبعیض کو "باء" کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض "باء" کے بھی معنی ہیں اور "من" کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے، اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ "باء" کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہر حال تبعیض کے معنی کو "باء" کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہذا یہاں "باء" نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصل وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم خفیوں کے نزدیک "باء" تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح راس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک جو تھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ مصنف نے خود فرمایا کہ حرف "باء" جب آئے مسح مثلاً "ید" پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی مسح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "مسحت الحائط بیدی" کہا تو حائط (دیوار) فعل مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور "ید" (ہاتھ) جس پر "باء" داخل ہے وہ جوں کہ آئے ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آئے غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے پس یہاں بھی آئے یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعل مسح حاصل ہو جائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا۔ اور جب حرف "باء" محل مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آئے کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل "باء" کا مجرور ہوگا اور آئے فعل مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے "مسحت الحائط بیدی" کہا تو گویا اس نے "مسحت الید بالحائط" کہا یعنی فعل مسح، آئے کی طرف متعدی کیا گیا اور "واسمحا بروسکم" کی تقدیری عبارت ہوگی "واسمحا الایدی بروسکم"۔ پس اس وقت محل مسح آئے اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح "باء" جب آئے پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل پر داخل ہوگا تو آئے کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعل مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کرے گا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ آئے یعنی "ید" محل یعنی راس کیساتھ ملحق ہو جائے اور یہ الصاق عادةً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آئے کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آئے یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور

ناممکن ہے بہر حال جب آکہ یعنی ید کا عائدہ کل مراد نہیں ہوگا تو اس کا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور تھیلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر تھیلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ سے قاطع بر نصف دیت واجب ہوتا جیسا کہ تھیلی کے ساتھ کاٹ دینے کی وجہ نصف دیت واجب ہوتا ہے انھیں جب انگلیاں اصل اور تھیلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس "واسموا برؤسکم" میں فعل مسح چونکہ آکہ (دید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کی طرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض رأس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعی نے کہی ہے کہ آیت میں حرف "باء" تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کو فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واسموا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ "واسموا" کے مفعول یعنی "الایدی" کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے لہذا فعل "واسموا" کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے "أوجدوا مسح الرأس" یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ رأس سے کل رأس مراد ہے یا بعض رأس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیان تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب کی اس دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفا کیا۔

"وانما ثبت استيعاب مسح الوجه الخ" سے ایک سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم "فاسموا بوجہکم وایدیکم" میں حرف "باء" محل پر داخل ہے اور فعل مسح آکہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیری عبارت "فاسموا الایدی بوجہکم وایدیکم" ہے لہذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استيعاب نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ دونوں میں استيعاب کے قائل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم مرضی اولى سفر اوجاہکم من الخائط الاستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجہکم وایدیکم اللہ" یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ

اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہذا جس طرح وضو میں ”وجہ“ اور ”ید“ دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف ”باء“ زائد ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسل رجليں کا خلیفہ ہے حالانکہ غسل رجليں میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسل رجليں کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکان مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف ”باء“ کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو لیکن حدیث عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیث مشہور سے کتابت پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وَعَلَى الْإِنشَاءِ فَقَوْلُهُ لَدَى عَلَى الْفِ دَرَهُمْ يَكُونُ دَيْنًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا
الْوَدِيعَةُ لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلَى فِي اللَّحْظَةِ الْإِسْتِعْلَاءُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ كَمَا يَكُونُ
حَقِيقَةً نَحْوُ زَيْدٍ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلَى ذِمَّةٍ مِثْلُ
لَدَى عَلَى الْفِ دَرَهُمْ فَكَأَنَّهُ يَعْكُوهُ وَيَرْكَبُهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا لَفْظُ
الْوَدِيعَةِ بِأَنْ يَقُولَ لَدَى عَلَى الْفِ دَرَهُمْ وَدِيعَةٌ لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْإِنشَاءِ
وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُ لَا أَدَاؤُهُ۔

ترجمہ :- اور حرف ”علی“ لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول ”لہ علی الف درہم“ دین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں ”علی“ کی حقیقت استعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقتہً ہوتا ہے جیسے ”زید علی السطح“ اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے جیسے ”لہ علی الف درہم“ گویا ہزار درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ ”ودیعت“ اس قول سے متصل ہو بایں طور کہ ”لہ علی الف درہم ودیعتہ“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اس کی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا ادا کرنا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ ”علی“ الزام کیلئے ہے۔ مصنف کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ ”علی“ کو بلا واسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ”علی“ کے حقیقی معنی استقلال کے ہیں یعنی اپنے آپ کو انجا اور بلند سمجھنے کے۔ اور پھر استقلال کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شئی کا دوسری شئی پر بلند ہونا جیسے ”زید علی السطح“ زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے مثلاً ”لے علی الف درہم“ اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شرح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ ”ودیعت“ متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا ”لے علی الف درہم و دیعت“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر ان درہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو ادا کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول ”ودیعت“ ”علی الف درہم“ کیلئے بیان تغیر ہے اس طور پر کہ ”علی الف“ سے ایک ہزار درہم بطور دین ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور ان کا ادا کرنا لازم تھا اور لفظ ”ودیعت“ سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس جوں کہ لفظ ”ودیعت“ سے پہلے کلام کا حکم تبدیل ہو گیا ہے اسلئے لفظ ”ودیعت“ پہلے کلام کیلئے بیان تغیر ہوگا۔ اور ”ودیعت“ کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادائیگی لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان درہم کی حفاظت لازم ہوگی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمُخَصَّصَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بَعْتُ
هَذَا أَوْ أَجَرْتُ هَذَا أَوْ مَكَتَهَا عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ
مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلَى لِلْإِلْزَامِ وَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللَّزْوَءَ وَ
الْمُرَادُ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ مَا يَكُونُ الْعَوَضُ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُ قَطُّ عَنِ
الْعَوَضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمَّى عَرَضٌ -

ترجمہ :- پس اگر کلمہ ”علی“ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ ”باء“ کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہ ”بعت ہذا“ یا ”آجرت ہذا“ یا ”مکتہا علی الف“ پس یہ مجازاً ”بالف درہم“ کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہے اور ”علی“ الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہذا اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مسمی اس کا عوض ہے۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ اگر کلمہ ”علی“ معاوضات محضہ میں داخل ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضات محضہ سے مراد وہ ہے جو اسقاط کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی موجود ہیں لہذا یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہونگے، بہر حال اگر کلمہ ”علی“ معاوضہ میں استعمال ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا ”بعت ہذا العبد علی الف“ یا ”آجرت ہذا علی الف“ یا کہا ”نکحت ہذا علی الف“ ان تینوں صورتوں میں ”علی“ مجازاً ”بار“ کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا ”بالف“ یعنی میں نے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا، کیوں کہ ”بار“ الصاق کیلئے آتا ہے اور ”علی“ الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شئی دوسری شئی پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملحق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہر حال جب الزام اور الصاق یعنی ”بار“ اور ”علی“ کے معانی کے درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً ”علی“ کو ”بار“ کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

والمراد من المعاوضات الخ سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس کے مفہوم میں مال داخل ہو لہذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات میں سے ضرور شمار ہوگا۔ الغرض کلمہ ”علی“ جب معاوضات میں ”بار“ کے معنی میں ہوتا ہے تو ”علی“ کا مدخل اس کا عوض ہوگا۔

وَكَلَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ لِرَجُلٍ طَلَّقَنِي
ثَلَاثًا عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَجِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ
وَالْجَارَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَ عَرَضٌ صَارَ فِي مَعْنَى الْمَعَاوَضَاتِ وَ
إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا فَإِنْ طَلَّقَهَا الرَّجُلُ وَاحِدَةً يَجِبُ ثَلَاثُ الْأَلْفِ
لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعَرَضِ تَنْقَسِدُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمُعَرَّضِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِلشَّرْطِ
فِي هَذَا الْمَثَلِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا
الْعَرَضُ فِيهِ عَارِضٌ فَلَوْ يُلْحَقُ بِهَا فَكَانَتْهَا قَالَتْ عَلَى شَرْطِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ

كَلِمَةً عَلَىٰ تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعْمَلُ بِمَا يَعْثُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرُكَكَ
بِاللَّهِ شَيْئًا لِأَنَّ الْجَزَاءَ لَا يَنْزِلُ لِلشَّرْطِ فَيَكُونُ أَقْرَبَ إِلَىٰ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ مِنْ
مَعْنَى الْبَاءِ فَإِنْ طَلَّقَهَا وَاجِدَةً لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِأَنَّ اجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلَىٰ
اجْزَاءِ الْمُشْتَرُوطِ هَكَذَا أَقَالُوا -

ترجمہ :- اس طرح جب کلمہ ”علی“ طلاق کے باب میں مستعمل ہو تو صاحبین کے نزدیک (بار کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے ”طلقنی ثلثاً علی الف درهم“ تو صاحبین کے نزدیک یہ بالف درهم کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اس کو ایک طلاق دیدی تو ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عوض کے اجزاء و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ”علی“ شرط کیلئے ہوگا کیوں کہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عوض اس میں عارضی ہوتا ہے لہذا طلاق معاوضات کیساتھ ملتی نہیں ہے گویا عورت نے کہا ”طلقنی ثلثاً علی شرط الف درهم“ اور کلمہ ”علی“ شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”بایعک علی ان لا یشرک بالشر شیناً“ کیوں کہ جزاء، شرط کیلئے لازم ہے لہذا وہ ”بار“ کے معنی کی نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء و مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علما نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمہ ”علی“ ”بار“ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک ”بار“ کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے ”طلقنی ثلثاً علی الف درهم“ تو مجھ کو ایک ہزار درهم برتین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک ”بالف درهم“ کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں کلمہ ”علی“ ”بار“ کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگرچہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ”علی“ جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوتا ہے لہذا یہاں بھی ”طلقنی ثلثاً علی الف درهم“ ”بالف درهم“ کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درهم عوض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقیں کا معوض ہے اور عوض کے اجزاء و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیسا کہ اگر عورت ”طلقنی ثلثاً بالف“ کہتی اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدیتا تو عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جاتا پس اسی طرح ”علی الف“ کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور طلاق

بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا سہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ "علی" شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصل ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلامال بھی ہوتی ہے۔ بہر حال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں "علی" "بار" کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ "علی" مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا "طلقتک علی شرط الف درهم" مجھکو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقیں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقیں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمہ "علی" شرط کیلئے ہے اور کلمہ "علی" شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا یعنک علی ان لا یشرکن بالشر شیا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجازاً کیلئے جو کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے "علی" کی حقیقت (استعلا) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلی علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح مجازاً شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے "علی" کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کلمہ "علی" الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس "علی" او شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ "علی" کا عوض کیلئے "بار" کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحب نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی "بار" کے معنی کی بر نسبت "علی" کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی کو "بار" کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہر حال مذکورہ مثال میں "علی" شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق جعہی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء برتنقسم نہیں ہوتے ہیں لہذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق جعہی

اسلئے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلا مال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلا عرض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنْ اللَّتَّبَعِضِ هَذَا أَصْلُ وَضْعُهَا وَالبَّوَاتِي مِنَ الْمَعَانِي مَجَازٌ فِيهَا إِذَا قَالَ مَنْ شَتَّتَ مِنْ عِبِيدِي مَنْ عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ لَهُ أَنْ يَحْتَقِقَهُمُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْهُمْ عِنْدَ إِي حَنِيفَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُورِ وَكَلِمَةً مِنَ اللَّتَّبَعِضِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى بَعْضِ عَامٍ لِيَسْتَقِيمَ الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ أَنْ يُعَيَّنَ مَنْ شَاءَ مِنْ أَيْ بَعْضِ عَامٍ فَيَسْتَقِي الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَ هَؤُلَاءِ لِلْيَمَانِ قَدْ أَنْ يَحْتَقِقَ كَلَامَهُمْ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي مَنْ عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوا جَمِيعًا وَالْفَرْقُ لِأَيِّ حَنِيفَةٍ وَرَ مِثْلُ مَا مَرَّ فِي أَيْ عِبِيدِي صَرِيحٌ لِأَنَّ الْمُشْتَبَهَ صَفَةً عَامَّةً فِيهِ لِسَبَبٍ إِلَى كَلِمَةٍ مَنْ فَيَحْتَقِقُ الْعُمُورَ الصِّفَةَ بِخِلَافِ مَنْ شَتَّتَ فَإِنَّهُ لَسَبَبٌ فِيهِ الْمُشْتَبَهُ إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يَحْتَقِقُ وَلِأَنَّ الْعَمَلَ بِالَّتَّبَعِضِ أَيْضًا مُمَكِّنٌ تَمَّ فَإِنْ كُلُّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شَتَّتَ فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ اللَّتَّبَعِضُ فِيهِ إِلَّا بِاخْتِرَاجٍ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

ترجمہ :- اور ”من تبعیض کیلئے آتا ہے یہ ”من“ کی اصل وضع ہے اور بات اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کر کے کہا ”من شتت من عیدی عتقہ فأعتقہ“ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کر دے اور یہ اسلئے کہ کلمہ ”من“ ”عموم کیلئے ہے اور کلمہ ”من“ ”تبعیض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبین کے نزدیک کلمہ ”من“ بیان کیلئے ہے لہذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول ”من شاء من عیدی عتقہ فأعتقہ“ میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہو جائیں گے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو امی عبیدی ضربک ”میں گزر چکا ہے اسلئے کہ مشیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ ”من“ کی طرف نسبت کی گئی ہے لہذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف ”من شتت“ کے کہ اس میں مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ ”من“ کی طرف لہذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلئے کہ وہاں تبعیض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف ”من شتت“ کے کہ اس میں تبعیض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کر دیا گیا ہو۔

تشریح :- حروف جر میں سے کلمہ من ہے اکثر فقہار کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ من در اصل ابتداء غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ من تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ من مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہار کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمہ من کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا کہ من شئت من عبیدی عتقہ فاعقہ میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے۔ اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ مخاطب (دکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ من عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمہ من اور من دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا دکیل ہوگا۔ پس کلمہ من کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمہ من کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جلتے۔ چنانچہ اگر مخاطب (دکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے تبعیض کے لئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (دکیل) کے لئے بلا استثنا تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا من شارب من عبیدی عتقہ فاعقہ میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی پا جائیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، پس جس طرح یہاں من بیان کے لئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح متن کی مثال میں کلمہ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ الحاصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہو جانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شارب الخ میں بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں یہی بات کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وجہ فرق کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی وجہ فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں اسی عبیدی ضریح کے فہو اور اسی عبیدی ضریحہ فہو جو کے درمیان بیان کر چکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیوں کہ پہلی مثال میں کلمہ اتی مکروہ کو ضاربیت صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے اتی عام ہو جائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری

مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ آئی کی طرف اس لئے آئی وصف سے الگ ہو گیا اور جب آئی وصف ہے الگ ہو گیا تو اس میں عموم نہ ہوگا، اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہی فرق اس جگہ پر کیونکہ من شار الخ یعنی دوسری مثال میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ من کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور تن کی مثال من شدت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثنا تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شار من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزادی چاہی تو ان میں سے ہر غلام، باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کر کے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شدت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مشیت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو، چاہ سکتا ہے اس لئے یہاں تبعیض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا تو تبعیض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَالِیْ لَیْسَ بِهَآ الْعَایَةِ اِیْ لَیْسَ بِهَآ الْمَسَافَ تِطَاطَبُ عَلَیْهَا الْعَایَةُ اِطْلَاقًا لِیُحْمَلَ عَلَیْهَا قَوْلُ تَمَّ
بَلَوْنِ قَاعِیْنِ اِنَّهٗ اِیْ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْعَایَةُ فِیْهِ وَ اِیْ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَ اِنْ کَانَ تَمَّ
الْعَایَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا کَقَوْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَاطِطُ اِلٰی هَذِهِ الْحَاطِطُ لَا تَدْخُلُ الْعَایَاتَانِ
فِی الْوَقْرِ اِنَّ الْحَاطِطَ غَایَةً قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اِیْ مَوْجُودَةً قَبْلَ التَّكْلِیْمِ عَلَیْهِ مُقْتَضًی وَ مَوْضِعٌ یَّحْمِلُهَا
اِلَی الْمَعْنٰی فَلَا تَدْخُلَانِ فِی الْمَعْنٰی وَ احْتَرَضْنَا یَقُولُنَا مَوْجُودَةً قَبْلَ التَّكْلِیْمِ عَلَی الْاَجَالِ الْمَعْرُوبَةِ
لِلدَّیْمُونِ فَاَلَمْ یَنْفِیْ قَوْلِهِ بِهَآ هَذَا وَ اَجَلَّتْ التَّمَنُّ اِلَی شَهْرٍ اَوْ اَجَرَّتْهُ اِلَی نِصْفَاتٍ
اَوْ اِلَی الْعَدِّ وَ نَحْوِهَا فَانْ کُلُّ هَذِهِ وَ اِنْ کَانَ تَمَّ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا هَآ هَآ لَیْسَ بِهَآ وَ جَدَتْ بَعْدَ
التَّكْلِیْمِ وَ احْتَرَضْنَا عَلَی مَوْضِعٍ فِی مَوْجُودَةٍ قَبْلَ التَّكْلِیْمِ فَاِنَّهٗ مُقْتَضًی فِی مَوْجُودَةٍ اِلَی
اَنَّهَا وَاَمَّا مَوْضِعُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فِی قَوْلِهِ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرَعُ بِعَبْدِهِ لَیْسَ
مِنْ الْمَسْجِدِ اَوْ اَمَّا اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فَمَا الْاَحْبَابُ الشُّهُرُ لَا یَبْقٰی لَهَا قَوْلُ تَمَّ
تَمَّ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَ اِنْ کَانَ صَدْرُ الْکَلَامِ مَتَنَاوِلًا لِّلْعَایَةِ کَانَ فِی کُلِّهَا اِخْرَاجُ

مَادَرَاءَ هَافَتْ دَخَلَ كَمَا فِي الْمَرَاقِفِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنِّي بَيْنَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِفِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْكَلَامِ وَهُوَ الْأَيْدِي مُتَنَاوِلٌ لَهَا لَا تَمْتَنَّاوِلٌ إِلَى الْأَيْدِي
فَيَكُونُ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا دَرَاءَ هَافَتْ دَخَلَ بِنَفْسِهَا قَبْلَ مَا قَالَ زُفَرٌ إِنَّ كُلَّ غَايَةٍ
لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُعَيَّا وَتُسَمَّى هَذِهِ غَايَةً الْإِسْقَاطِ أَيْ غَايَةَ الْعَصْلِ لِأَجْلِ اسْقَاطِ
مَا دَرَاءَ هَافَتْ غَايَةَ لَقَطِ الْإِسْقَاطِ أَيْ مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَاقِفِ فَبِهِ خَارِجَةٌ عَنِ
الْإِسْقَاطِ وَتَقْتَضِي هَذَا يَقُولُ قَرَأْتُ هَذَا الْكِتَابَ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ فَإِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ
خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاعَةِ وَإِنْ كَانَتْ الْكِتَابُ مُتَنَاوِلَةً عِلًّا بِالنَّعْيِ وَإِنْ كُنْتَ تَنَادُّهَا
أَوْ كَانَتْ فِيهِ شَكٌّ فَذِكْرُهَا لِيَذْهَبَ الْحُكْمُ إِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الصُّومِ فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى ثُمَّ اتَّعَمَّرَ الْقِيَاسُ إِلَى اللَّيْلِ يَتَّيَّنُ لَهَا لَمْ يَتَّيَّنَاوِلْهَا الصُّومُ ذَرَفَاتِ الصُّومِ لَعَنَ
الْإِسْقَاطِ سَاعَةً فَذِكْرُ اللَّيْلِ لِأَجْلِ مَدِّ الصُّومِ إِلَى نَفْسِهِ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ
الصُّومِ وَتَيَّنُ مَا فِيهِ الشُّكُّ مِثْلُ الْإِحَالِ فِي الْأَيَّامِ كَمَا إِذَا خَلَفَتْ لَأَيَّامُكُمْ إِلَى
رَجَبٍ فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبٍ فِيمَا قَبْلَهُ شَكٌّ فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرِّدَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ
قَوْلُهُمَا فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ أَنَّهُ يَدْخُلُ كَانَتْ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَتْ لِلشَّائِبِ
فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَنْ قَبْلِهَا وَتُسَمَّى هَذِهِ غَايَةَ الرَّمْتِ إِذْ كَانَتْ الْغَايَةُ مَدِّ الْحُكْمِ
إِلَى نَفْسِهَا وَتَقِيَّتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةٌ عَنْهُ :-

ترجمہ :- اور کلمہ الی انتہا غایت کے لئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہا بیان کر نیکی لئے آتا ہے۔
مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جز کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا
قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں
داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط
تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائط ایسی غایت ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وہ مکمل
سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مکیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مکیا میں داخل نہ ہوں گی
اور ہم نے اپنے قول موجودہ قبل التکم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بعثت ہذا
أَوَّلَ خَلْقِ النَّاسِ إِلَى سَبْعِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا
جائے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگرچہ بظاہر بذات خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے اور
ہمارے قول غیر مقررہ فی وجودہا کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں مکیا کی محتاج
ہے اور رباری تعالیٰ کے قول ثَمَانِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا أَوْ ثَمَانِينَ يَوْمًا

میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت و نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول و اید کے الیٰ الموافق میں۔ مرافق ہے کیونکہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے اس لئے کہ ایدی، ابط تک شامل ہوتا ہے اس لئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفر کا وہ قول کہ ہر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہو گیا اور اس غایت کا نام غایت اسقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسوا کو اسقاط کرنے کے لئے ہے یا لفظ اسقاط کی غایت ہے یعنی مرافق تک غسل کو اسقاط کرتے ہوئے پس یہ غایت اسقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرأت ہذا الكتاب الیٰ باب القیاس سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعَصَا اِلٰی الدَّلِيلِ میں دلیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکھنے کے معنی میں آتا ہے، پس دلیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے قسموں میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ جب تک کلام نہ کرے گا کیونکہ رجب کے اپنے ماقبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ماقبل میں داخل نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب جسے اس کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ماقبل میں داخل ہوگا کیونکہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہو کر باقی رہ گئی ہے۔

تشریح: - حروف جارہ میں سے ایک حرف الیٰ ہے مضاف نے فرمایا کہ کلمۃ الیٰ انتہا غایت کے لئے موضوع ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنی خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمۃ الیٰ انتہا کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہا کی انتہا کے کوئی معنی نہیں میں شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزد کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزد آخر اس کا ایک جز ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمۃ الیٰ، مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مضاف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اس بارے میں

چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا در نہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مضافاً فرمایا کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہوا اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ میں ہذا الحاطط الی ہذا الحاطط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمہ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور، مغیا کے تابع ہوتی تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی تو غایت، مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودہ قبل الکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کیلئے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ ”بعت هذا واجلت الثمن الی مشہر“ میں مشہر اور ”بعت هذا لای دین“ میں رمضان اور غد ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذات خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل الکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مقتصرہ فی وجود ہا کی قید لگا کر رات سے اور مرق سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مرق اپنے وجود میں ایدی کی محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروب شمس کی محتاج ہوتی اور غروب شمس دن کا محتاج ہے کیوں کہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج محتاج ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی اور مرق یذکا محتاج اس لئے ہے کہ مرق یذکا کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مرق بھی یذکا محتاج ہوا۔

واما دخول المسجد الاقصیٰ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلان المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ میں غایت مکان ہے بذات خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو مغیا یعنی اسرار کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہیے حالانکہ مسجد اقصیٰ اسرار کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا مغیا یعنی اسرار میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیوں کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور، غایت خود مغنیاً کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ یہ کا اطلاق البطل (بطل) تک ہوتا ہے لہذا ایدی مرافق کو شامل ہوگا اور جب یہ یعنی صدر کلام غایت (مرافق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو مغنیاً کے حکم یعنی غل سے خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت خود مغنیاً کے حکم یعنی غل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بطل تک نہ دھویا جائے صاحب نور الانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زہری کا یہ قول کہ کوئی غایت، مغنیاً میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت مغنیاً سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائیگا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق فاعلوا سے متعلق ہے اور غل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماسوا مرافق کو غل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماسوا مرافق غل کے حکم سے ساقط ہو جائیگا تو خود مرافق غل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدکم مسقطین الی المرافق۔ یعنی اپنے ہاتھوں کو دھو ڈالو درنا لیکہ اوپر یعنی غل سے مرافق، تک غل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غل کے تحت داخل ہوں گے، وینقص هذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغنیاً کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس کہا تو باب القیاس قرأت سے خارج ہوتا ہے قرأت میں داخل نہیں ہوتا حالانکہ صدر کلام یعنی ہذا الکتاب غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرأت میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو مغنیاً کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت مغنیاً کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود

تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتعوا الصیام الی اللیل اس مقام کی مثال جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہذا صوم یعنی صدر کلام لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھانی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر ہے کہ افطار کر لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کے لئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھائی "واللہ لا اکلم الی رجب" سجدہ میں رجب تک بات نہیں کروں گا، اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام (واللہ لا اکلم) مطلق ہے تائید کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور جب صدر کلام تائید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت (الی رجب) کا ذکر اس کے دراکو ساقط کر نیکیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور جب لیا ہے تو غایت یعنی الی رجب ماقبل کے حکم میں داخل ہو، مشکوک ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر لڑا کہ مطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا مہینہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب، اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تائید کے لئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کر دی گئی تو یہ غایت یعنی رجب مادرار کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور رجب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہو جائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام، غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِي لَيْطَرٍ ذِيَّةٌ وَهَذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي الْلُغَةِ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هَذَا الْقَدْرِ
وَاللَّهُمَّ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَاتِّبَاتِهِ فِي طَرِيقِ الزَّمَانِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا تَعَدُّهُ
مَعْيَارًا قَبْلَهُ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ أَوْ كَوْنِهِ ضَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَ هُمَا سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ
يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَهُ مَا تَعَدُّهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَائِفٌ عَدَا أَوْ فِي عَدِّ وَلَمْ يَتَوَقَّعْ
فِي أَوَّلِ الْعَدِّ وَإِنْ تَوَيَّ أَخْرَجَ الشَّهَارَ فَيَسْتَدْنِي فِيهِمَا دِيَانَةٌ لَا تَضَاعُ وَلَا تَنْتَهِي

خِلَافَ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْعَدَى سِوَاءَ كَاتِبِ يَذْكُرُ
فِي الْوَجْهِ فِيهِ وَقَرَأَ أَبُو حَنِيفَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا إِذَا - نَوَى الْفَرْقَ النَّهَارَ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ
طَالِقٌ عَدَاؤُكُمْ يَنْبَغِي فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى الْفَرْقَ النَّهَارَ يَصْدَقُ دِيَانَتُهُ
لَا قَضَاءَ وَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي عِدَّةٍ يَنْبَغِي فِي أَوَّلِ النَّهَارِ إِنْ لَمْ يَنْوِ أَنْ
نَوَى الْفَرْقَ يَصْدَقُ دِيَانَتُهُ وَقَضَاءُ لَا يَذْكُرُ فِي كَاتِبٍ يَنْبَغِي لِيَسْتَيْعِبَ عِنْدَهُ
وَيُظَاهِرُ هَذَا الْأَصْوَمَ - لَدَهُ فِي لَدُهُ وَكَانَ قَدْ يَنْقُضُ اسْتَيْعَابَ الْعُمَرِ بِخِلَافِ الثَّانِي

ترجمہ: اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہ ہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماء
احناف اس حد تک متفق ہیں لیکن انھوں نے ظرف زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف
کیلئے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور اس سے غمیزہ زائد ہے
یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات
دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق
غدا یا انت طالق فی غد کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اسکے
آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء، اس لئے کہ
یہ ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیر لے خواہ کلمہ فی کے ذکر
کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ ہو اور امام ابو حنیفہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس
صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع
حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ن کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانتہ تصدیق کی جائے گی نہ کہ
قضاء، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر
نہار کی نیت کی ہو تو دیانتہ اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ فی کا ذکر امام صاحب
کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر لا صومسن الدھر دنی الدھر ہے اس لئے کہ اول
عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

تشریح: - - - صرف جارہ میث ایک حرف فی ہے علمائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے
موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصل معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو
حذف کر لٹھخنہ نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا
حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بار میں
اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں سے کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا

تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غذا حذف فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنی ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق غذا یا انت طالق فی غدا اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غدا کے اول حصہ میں یعنی صحیح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غدا کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہو کر رہے گی یعنی طلاق غدا کے تمام اجزاء کا امتیاع کر لے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غدا کے اول حصہ کا کوئی مزام نہیں ہے لہذا تزیج بلا مرجع سے پیچنے کے لئے غدا کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضا معتبر نہ ہوگی، دیانتہ تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محفل ہے کیوں کہ غدا کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محفل کی نیت دیانتہ (رفھا بینہ بین اللہ) معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضا معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہوا محذوف ہو بہر صورت طلاق غدا کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی یعنی دونوں صورتوں میں لفظ غدا سے کل غدا مراد ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غدا کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضا معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیکھا حضرت امام ابو حنیفہ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی جو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کے ساتھ انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ اس کے کلام کا محفل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قضا اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی کے ساتھ انت طالق فی غدا کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مذاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر آخر نہار کی نیت کی، اور قضا دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں طرف ظرف ہی رہے گا اور ظرف کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانتہ بھی معتبر ہوگی اور قضا بھی معتبر ہوگی، اس کی نظیر میں دو جملے پیش کئے جاتے ہیں

ایک "واللہ لا صومَں الدھر بخدا" میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا دوم "واللہ لا صومَں فی الدھر بخدا" میں زمانے میں روزہ رکھوں گا، پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں کلمہ رنی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی۔

وَإِذَا أَضِيفَ إِلَى مَكَانٍ بَيَّنَّ يَقُولُ أَنْتَ طَائِقٌ فِي مَكَّةَ يَتَعَمَّالُ لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدَ الْإِطْلَاقِ وَالْإِطْلَاقُ يَتَعَمَّالُ فِي الْأَمَاكِينِ كُلِّهَا فَلْيَعْمُرْ كَرَّ الْمَكَانِ طَائِقٌ أَنْ يَضْمَرَ الْفِعْلُ أَيْ الْمَصْدَرُ بَيَّنَّ يَزِيدُ فِي دُخُولِكَ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى السَّرْطِ فَكَانَتْ قِيلَ جَ أَنْ دَخَلْتَ مَكَّةَ فَأَنْتَ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا تَعْدُ الدُّخُولَ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّيْءِ يُؤَيِّدُ أَنَّه لَوْ قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ مَعَ تَكْلُفِكَ لَا يَتَعَمَّالُ الْإِطْلَاقُ وَإِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ إِنْ نَكَحْتَكَ يَتَعَمَّالُ الْإِطْلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

ترجمہ کہ :- اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو یا اس طور کہ انت طائق فی مکہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی اس لئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکہ مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکہ فان انت طائق لہذا ہر عدت دخول کیساتھ ہی مطلق ہو جائے گی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طائق مَعَ تَكْلُفِكَ کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس سے نکاح کر لیا اور اگر "انت طائق ان نکحتک" تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً گوئی شخص انت طائق فی مکہ کہئے تجھے مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ ظرف ہے اور ظرفیت شے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شے اول یعنی مظهر شے ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنانا اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو حالانکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کے ساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائیگا اور انت طائق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکہ مراد ہو تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائے گا تو میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نحوی مراد نہیں ہے،

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو نی کے بعد مقدر ہو نیوالا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا ہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں ایسا ہو گیا گویا یوں کہا گیا "ان دخلت مکة فانت طالق" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمہ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے اور شرط محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقت شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنی شرط اور حقیقت شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقت شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنی شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شومہر اگر "ان دخلت مکة فانت طالق" کہے تو یہاں چونکہ حقیقت شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے یہاں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخول مکہ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنی شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی... کہ حقیقت شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ کا تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبی کو مخاطب کر کے کہا انت طالق مع کما حکم "تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کرے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان تکلم کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائیگی کیوں کہ اس صورت میں طلاق کو حقیقت شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاح کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ مع نکاح کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، پس اگر فی نکاح میں ظرف، حقیقت شرط ہوتا تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان تکلم فانت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے ہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ظرف شرط کے معنی میں ہوتا ہے اور حقیقت شرط نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا ذَكَرْنَا فِي النَّظَرِ أَنَّهُ أَوْزَرَ تَقْصِيرُ بَيَانِ بَاقِي سَمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُصَافَةِ وَإِنَّ
لَهُ تَكُنْ حُرُوفَ جَوْزٍ فَقَالَ وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ
مَا بَعْدَهَا لِأَنَّهَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ مَعَ وَاحِدَةٍ فَتَقَعُ ثَلَاثُ سَوَاعِدَ كَأَنَّ
مَوْطُوعَةً أَوْ كَأَنَّ

ترجمہ :- اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب میں باقی اسماء
ظروف کا بیان لائے جو مضان ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جہ نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء
ظروف بھی ہیں، پس کلام مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلام اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

ہذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدہ مع واحدہ یا معہا واحدہ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی موطوۃ ہو یا غییر موطوۃ ہو۔

تشریح۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس مناسبت کے پیش نظر ان باتیں اس لئے طروق کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو منصف ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں یعنی اس لئے طروق اگرچہ حروف جر نہیں ہیں اور بحث ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود فی ظرفیت کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اس طروق کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اس لئے طروق پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتداءً بحث میں گذر چکا ہے اس لئے طروق میں سے ایک اسم ظن کلمہ مع ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کا مقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدہ مع واحدہ یا انت طالق واحدہ معہا واحدہ تو ان دونوں صورتوں میں بلا تریباً دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غییر مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلَ لِلتَّقْدِيمِ أَيْ لِكُونَ مَا قَبْلَهَا مَقْدَمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَبَعْدَ لِلتَّأْخِيرِ أَيْ لِكُونَ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهُمَا فِي الطَّلَاقِ صِدْقُ حُكْمٍ قَبْلِي أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقٍ وَاحِدٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ تَعْدٍ طَلَا قَاتٍ وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ تَعْدٍ طَلَا قَاتٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ تَعْدٍ طَلَاقٍ وَاحِدٍ عَلَى مَا قَالُوا وَإِذَا تَقَدَّاتُ بِالْكِتَابَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا تَبَعْدُهَا أَيْ إِذَا قَدَّمَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ أَوْ تَبَعْدُهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوْ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا تَبَعْدُهَا فِي الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ يَحْسَبُ التَّوَكُّيْفَ النَّحْوِيَّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَا قَاتٍ وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ وَاحِدٌ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَمَّانِ مَعَانِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا بَعْدُهَا أُخْرَى فَتَقَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَكَأَيْلَمَ مَا سَبَقَتْ وَإِذَا لَمْ تَقْدَمْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا أَيْ إِذَا لَمْ يَقْدَمْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ أَوْ تَبَعْدُهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِي طَلَا قَاتٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى أَكْثَرِيَّةً فَتَقَعُ الْأَوَّلُ وَكَأَيْلَمَ حَالِ الْاِثْنَيْنِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَلْصِيَّةُ

تَنْقَمَانِ مَعًا وَهَذَا أَكْلُهُ فِي الطَّلَاقِ وَآمَنَ فِي إِشْرَارٍ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ لَمْ يَكُنْ دَرَهُمْ
وَإِلَّا قَبْلَ دَرِهِمْ وَوَاحِدٌ فِي الصُّورِ الْآخِرِ يَلْزَمُهُ دَرَهُمَا هَكَذَا أَقَالُوا -

ترجمہ :- اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم،
ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا
ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جس کی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے
یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں
واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک
طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت
واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی
شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق واحدة قبلها واحدة یا بعدہا واحدة تو قبلیت یا بعدیت معنی اپنے مابعد
کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی
اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس
سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے
معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال ہی ایک طلاق واقع ہوگی اور
جوائے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب
قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق
واحدة یا بعد واحدة تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق
واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق
ہو ایسی جو ایک دوسری آئیوالی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آئے والی کا حال معلوم
نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے
بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور بار اقرار میں تو کہہ
علی درہم واحد قبل درہم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے
علمائے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح :- اسائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مصنف نے فرمایا کہ
لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ

پر مقدم ہوا اور لفظ بعد تاخیر کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضامین الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضامین الیہ ضمیر کو بنایا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگر میرے اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بھابیوں سے خطاب کر کے کہا "انت طالق واحدة قبلھا واحدة" "یا یوں کہا" انت طالق واحدة بعدھا واحدة" تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدة قبلھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ بھی زمانہ حال یعنی زمانہ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانہ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ہدایہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غیر مدخول بہ عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدة بعدھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانہ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدة کے ذریعہ جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ تو واقع ہو جائیگی لیکن بعدھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بہ عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدھا واحدة کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدة کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے در نہ شارح کی بیان کردہ وجہ دلائل علم مانجی میں مساحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جاری رجل ذریعہ قبلہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ مسکریاس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چون کہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اس لئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بھابیوں سے خطاب کر کے کہا انت طالق واحدہ قبل واحدہ یا انت طالق واحدہ بعد واحدہ تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک اور بعد میں آتیوالی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طالق واحدہ کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اس لئے بعد میں آتیوالی طلاق لغو ہو جائے گی یہاں بھی دلائل علم آتے کالفظ مساحت مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنی تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے،

پس جو طلاق انت طالق واحدہ کے ذریعہ فی الحال واقع کیگئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی اور جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں اس لئے اس صورت میں مذکورہ غیر مدخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جاری رجل قبل زید علامہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدہ

ترجمہ :- اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا لک عند الف درم تیرے پاس ایک ہزار درم ہے تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں، اس لئے کہ دین کا قرب محض ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دین کو ملا دے اور یہ کہے لک عندی الف درم " تو یہ دین ہوگا۔

تشریح :- اسلئے ظروف میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے ہے خواہ موجودگی حقیقہ ہو جیسے زید عند عمر دیا حکما ہو جیسے عندی مال " یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب کہ مال مکمل کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہر حال لفظ عند موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا لک عندی الف درم " تیرا میسر پاس ایک ہزار درم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دین پر محمول نہ ہوگا کیونکہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درم میسر پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دین کا، دین کا قرب محض محض ہوتا ہے پس جس جیب سے قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ پر اور چونکہ لفظ عند قرب دین کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اگر اس کے ساتھ لفظ دین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، عندی الف درم " تو یہ کلام دین پر محمول ہوگا اور لفظ دین اس قرب محض کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَعَلَىٰ مِثْلِهِ مِثْلُهَا وَاسْتَعْلَىٰ اسْتِنَاءٌ لِّكُلِّ مَا اسْتَعْلَىٰ أَكْوَلُ أَصْلُ فِيهِ
وَالثَّانِي تَبَعٌ فَهُوَ أَيْضًا أَهْلٌ فِي الطَّرِيقِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهِ اللَّهُ دَرَهُمْ غَيْرُ دَانِ
بِالرَّفْعِ فَيَكُونُ دَرَهُمْ لِأَنَّهُ صِفَةٌ لِلدَّرِهِمْ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَهُ عَلَىٰ لَدَرِهِمْ
الَّذِي مَعَارِضُ لَدَانِ فَلَا يَسْتَعْلَىٰ مِنْهُ شَيْءٌ فَيَكُونُ دَرَهُمْ تَامٌ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصَبِ
كَانَ اسْتِنَاءٌ فَيَكُونُ دَرَهُمْ أَيْضًا وَهُوَ مَقْدَارُ سِدِّسٍ لِلدَّرِهِمْ وَسَوِيٌّ
مِّثْلُ غَيْرِ فِي كَوْنِهِ صِفَةٌ وَاسْتِنَاءٌ وَهُوَ طَرَفٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ إِعْرَابُهُ
تَقْدِيرًا يَحْتَاجُ إِلَىٰ التَّوْحِيدِ وَالْعَلَىٰ الْفَاعِلِ لَا يَصْدُقُ فِي صُورَةِ التَّخْفِيفِ -

ترجمہ :- اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور استناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے، پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظرف میں اعلیٰ ہے جیسے اس کا قول لہ علی درم غیر دانی رفہ کے ساتھ، پس اس پر پورا ایک درم لازم ہوگا کیونکہ لفظ غیر

درہم کی صفت ہے لہذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانتی کا غم ہے ہر پس اس سے کوئی چیز، مستثنیٰ نہ ہوگی، بلکہ اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر لفظ کے ساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دانتی کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا اور دانتی ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور لفظ سوئی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظن ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح۔ لفظ غیر اگرچہ اسمائے ظرف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظرف کی بحث میں تغلیباً ذکر کر دیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہو کر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیوں کہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کرے اور کلمہ غیر بمعنی غیر ہے اور غیر ذات مع التعلیل کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التعلیل پر دلالت کرتا ہے لہذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافہ کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کی طرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہو جاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کے لئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمہ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا معایر ہوتا ہے، لہذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کر لیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا "لہ علی درہم غیر دانتی" اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ اس وقت لفظ غیر درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دانتی کا معایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دانتی کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقرر نے لفظ غیر کا لفظ پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانتی کم ایک درہم واجب ہے لہذا اس صورت میں مقرر پر ایک دانتی کم ایک درہم لازم ہوگا، دانتی، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ مقول ہے اور درہم کے چھٹے حصہ کو دانتی کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوئی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوئی درحقیقت ظرف ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالد اسوا حامدا، یعنی مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کی جگہ مگر چونکہ سوئی کا اعراب مقدّر ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا

یعنی اگر محکم نے کہا کہ میں نے اسکو رفع کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملا جیوں نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور استثناء کا ارادہ کیا ہے تو اس کے متہم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلُ ذِيهَا لَا تَنْهَى لَمْ تُسْتَعْلَ الْأَلْهَذَا الْمُنْعَى وَغَيْرُهَا سُبُطْعِلْ
لِمَعَانٍ أُخْرَى هَذَا غَلَبَ إِنْ فَسَّخَ الْكُلَّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَتْ بَعْضُهَا اسْمًا وَآدَمًا
تَدْخُلُ عَلَى أَمْرِ مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ وَلَيْسَ بِكَافٍ لَمْ تَحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْلَ فِيهَا لَمْ يَكُنْ
عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ بَلْ مَحَالًا أَلَمْ يَقْرَبْ مِنَ التَّوِيلِ لِأَنَّهُ تَحَلُّلٌ تَوْ وَلَا يُسْتَعْلَ
عَلَى أَمْرٍ كَائِنْ لَمْ تَحَالَةَ إِلَّا بِالتَّوِيلِ لِأَنَّهُ تَحَلُّلٌ إِذَا قَالُوا قَالَ إِنْ لَمْ أَطْلُقْ
فَأَنْتَ طَائِفٌ لَمْ تَطْلُقْ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هَذَا الشَّرْطُ لَا يَحْتَلِمُ قَطْعًا
إِلَّا حَيْثُ مَوْتَ أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِي كُلِّ حِينٍ أَنْ يُطْلَقَ
فَإِذَا لَمْ يُطْلَقْ وَتَنَاسَلَتْ مَوْتَ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتَحْتُمُ عَنِ الْمِيرَاثِ إِنْ كَانَتْ عَلَيْهِ
مَدْخُولٌ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهِمَا لَا تَنْهَى أَمْرًا أَلَمْ تَنْهَى تَبْعَدُ
الدَّخُولِ وَكَذَا إِذَا تَنَاسَلَتْ مَوْتَ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَيْتَةُ لِأَنَّهُ تَحَقُّقُ الشَّرْطِ

ترجمہ کنہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں چنانچہ حروف ان حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ان حرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دوسرے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیا تو موسم کیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کر کے اس لئے کہ لو کا محل ہی ہے اور ایسی چیز میں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیونکہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اے ام اطلقک فانت طالق" تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر جائے اس لئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیونکہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے.....

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آگیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا بر خلاف اس صورت کے جب کہ وہ مدخول بہا ہو کیونکہ امراۃ فار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہو جائے گی کیوں کہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حروف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اس لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ لہذا ان حرف شرط ہے وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو متنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو نتائج نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جس کا کہ موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود متنع اور محال ہو تو اس پر حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں آتا لیا گیا ہو اور محال اور متنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور متنع کلمہ کو کا محمل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمہ کو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز لفظی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں آتا لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محمل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنف رد نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ان لم اطلقک فانت طالق اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع

طلاق کو عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اس لئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطلیق) نہ پائے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہو گیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طاکہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطلیق کا پایا جانا متحقق ہو گیا اور جب شرط متحقق ہو گئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہو جائے گی باگر وہ عورت غسیہ مدخول بہا ہوئی تو میراث سے بھی محروم ہو جائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی متحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالانکہ غیر مدخول بہا مطلقہ پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مدخول بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ عورت امراۃ فارہ ہے اور امراۃ فارہ اگر مدخول بہا تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی متحق میراث ہوگی امراۃ فارہ عورت ہے جبکہ شوہر اپنے مرض وفات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو تحقق شرط (عدم تطلیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَإِذَا عِنْدَ نَحَاةِ الْكُفَّةِ تَصَلَّى لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجَازِي بِهَا قَرْنًا وَكَأَنَّ
 جَازِي بِهَا آخَرَى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْلَى تَارَةً
 عَلَى اسْتِثْنَالِ كُلِّ الْمَجَازَاةِ مِنْ حَبْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مَسَبَبًا وَمِنْ
 جُزْمِ الْمُضْلَاعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَالِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِثْنَالِ كَلِمَاتِ
 الظَّرْفِ مِنْ غَيْرِ جُزْمٍ وَدُخُولِ فَاةٍ فِيهِمَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ لَهَا
 كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْحُزْنِ أَيْ مِثَالُ الْأَوَّلِ شَعْرًا وَاسْتِثْنَانًا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْعَيْنِ
 وَإِذَا تَصَلَّى خَصَامَةً فَتَحْمَلُ وَمِثَالُ الثَّانِي شَعْرًا وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةً أَدْنَى لَهَا
 وَإِذَا جَازَى الْحَيَّ بِدَا عَجْدَبٍ + وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَأَنَّهَا
 حُرْتُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ كَرِهَتْ لَهَا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ
 وَالظَّرْفِ وَكَأَنَّهُمْ لِلشَّرْطِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الثَّانِيَيْنِ بَطْلَانُ الْآخَرِ مُؤَدَّرٌ

ترجمہ :- اور کلمہ اذا نجات کو ف کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظن اور شرط کے درمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو مجزوم اور اس کی جزاء پر فا داخل کیلئے اور کبھی کلمات ظن کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد مضارع پر مجزوم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فا داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزاء کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال 'اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آ پڑے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ جب کلمہ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا بطلان بداہتہ متعین ہو گیا۔

تشریح :- کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نجات کو نہ اور نجات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نجات کو ف نے کہا کہ کلمہ اذا ظن اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظن کی طرح ہوتا ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستقل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فا داخل ہوگا اور اگر ظن اور وقت کیلئے مستقل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فا جزاء پر داخل ہوگا اگرچہ اذا ظن کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اظان کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔ "و استغن ما اختلف دبك بالغنى" و اذا تصبک خصامتہ ففعل" اس شعر کے

دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا)۔ سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصبب اصاب یعیب سے ماخوذ ہے پس تصبک اصل میں تصبیک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے باساکن ہو گیا تو با اور با دو ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرادیایا گیا اور تصبک باقی رہ گیا، اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ عمل، حا اور جمیم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے یا کی صورت میں ...

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ ہاں کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیا کی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی پھرتی کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر، تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیساتھ ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور غمسی کے عیب سے بچنے کیلئے بھی پگھلی ہوئی پھرتی پھلاکتا کر، تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جانا کہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا **وَإِذَا تَكُونُ كَرِهِيَّةً أَدْعَى لَهَا - وَإِذَا تَحْتَسُ الْحَيْسُ يُدْعَى عَجَبْدَبْ**۔ اس شعر میں تھون، ادھی، یحاس، اور ادھی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظن کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سستی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب یعنی ایرے، غیرے، تنہو غیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ جب اسے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقت دلات کرے اور نہ تصنیف دلات کرے گا بلکہ یوں کہا جائے گا کہ کلمہ اذا عرف شرط ہے یہ ہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمہ اذا ظن اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ حَاجَةِ الْبَصَرَةِ إِلَى الْوَقْتِ حَقِيقَةً فَقَطَّ وَقَدْ سُلِّعَ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ
عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْبَحْثِ مِنْ مَتْنٍ فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا تَسْقُطُ عَنْهَا ذَلِكَ بِحَالٍ وَإِذَا
لَمْ تَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ مَتْنٍ مَعَ لُزُومِهَا تَجَارَاةً لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ إِلَّا سَقُوطُهَا
فَالْأَوَّلُ أَنْ لَا تَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُومِهَا تَجَارَاةً لَهَا ذَهْوًا
قَوْلُهَا أَيْ أَنِّي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهَا أَنَّهُ إِذَا لَمْ تَسْقُطِ الْوَقْتُ
عَنْهَا يَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْحَازِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْلَ إِذَا فِي
الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعَهُ حَقِيقَةُ لَهَا وَالشَّرْطُ إِذَا لَمْ يَلْزَمْ تَقْصُومًا مِنْ غَيْرِ إِذَا
كَامْتَبَدَّ الْمُتَقَصِّرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ -

ترجمہ :- اور کلمہ اذا نجات بصرف کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متنی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متنی وقت کے لئے موضوع ہے اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضوع استفہام میں متنی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجود بیکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ اذا سے وقت کے معنی باوجود بیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمد کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جبکہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جواب یہ ہے کہ کلمہ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمہ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح :- نجات بصرف نے کہا کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمہ متنی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مجاز اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمہ متنی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو استفہام میں، پس جب موقوفہ استفہام کے علاوہ میں کلمہ متنی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبین کا یہی قول ہے لیکن صاحبین کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو داکمی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یاتیننہ فہ درہم" تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ لَا حُلَّ لِي بِهِ إِذَا أُلْقِيْتُ فَأَنْتَ طَائِفٌ لَا يَفْعُ الطَّلَاقُ عِنْدَكَ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا
لَا نَهْ عِنْدَكَ يَمْنَزِلُ حُرُوفَ الشَّرْطِ وَتَسْقُطُ مَعَهُ التَّوَقُّفُ فَمَارَ كَأَنَّهُ قَالَ إِنَّ لَكُمْ
الْمُلْكَ فَأَنْتَ طَائِفٌ وَفِيهِ لَا يَفْعُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَ لَا يَفْعُ كَمَا فَعَلَ مِثْلَ مَعَهُ

لَمْ أَطْلُقْ لَكِ وَكَانَتْ عِنْدَ هَذَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ قَصَارَ الْمَعْنَى فِي زَمَانٍ لَمْ أَطْلُقْ
فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَجَدَ نَرَمَانَ لَمْ يَطْلُقْ بِهَا فِيهِ فَمَعْنَى فِي الْحَالِ
كَمَا فِي مَعْنَى وَالِدَيْهِ عَلَيْهِ أَنْتَ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتَ لَا يَتِمُّ بِالْمَجْلِسِ
كَمَنْ شِئْتَ وَالْحَوَابُ عَنْهُ أَنْتَ تَعْلُقُ الطَّلَاقَ بِالْمَشِيئَةِ فَوْقَ الشَّكِّ فِي انْقِطَاعِهِ
فَلَا يَنْقُطِعُ وَفِيهَا نَحْوُ فِيهِ دَقَّ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَنْقُضُ بِالشَّكِّ وَهَذَا
كَلِمَةٌ إِذَا لَمْ يَتَوَسَّضْ أَمَّا إِذَا نَوَى لَوْ قَتَلَ أَوْ الشَّرْطُ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى إِذَا مَا مِثْلُ
إِذَا لَكِنَّتُ لَمْ يَنْفَكْ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَارَاةَ بِالْإِتِّهَانِ -

ترجمہ :- حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت
میں امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک شرط جائے اس لئے کہ اس کے
نزدیک کلمہ اذا عرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا
اس نے ان لم اطلق فانت طالق کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتا ہے جب تک کہ زوجین میں
سے کوئی ایک مرز نہ جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے
متی لم اطلق میں اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنی
یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں میں تجھ کو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ
ہو تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ متی،
کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا شئت کہے تو یہ قول
مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی شئت کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق
مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم
جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا، لہذا شک کی وجہ
سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے
وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمہ اذا ما اذا کی طرح ہے لیکن
اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے -

تشریح :- کلمہ اذا کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر
اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے
اور کلمہ اذا ان کے معنی میں عرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود
وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمہ متی کی طرح کلمہ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا، اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذالم اطلقک فانت طالق تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمہ اذالہ سے دقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذالہ صرف شرط کیلئے ہے تو اذالم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنا اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا دقت قریب نہ ہو جائے، لہذا اذالم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذالہ سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذالم اطلقک فانت طالق متی لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متی کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہذا اذالہ کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذالہ دونوں سے چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے متی لم اطلقک اور اذالم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شایع کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمہ اذالہ متی کے مانند ہے اور کلمہ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذاشتت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق جاری تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شہد کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمہ اذالہ ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظم فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شہد کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذالہ کا متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ اذالہ سے دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود دقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظم کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذاشتت میں عورت کی شہد اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اسوجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذالہ متی کے معنی میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذاشتت کہا تو طلاق شہد کیساتھ یعنی طور پر متعلق ہو گئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار

ماصل ہو گیا ہے اب اس کے بعد کلمہ اذا کو اگر کلمہ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس بخت ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ انت طالق ان شدت مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شدت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق از شدت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے اور یقین لایزول بالثبوت کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں بھی شک کی وجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا ہے بلکہ اُس وجہ سے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق واقع نہ ہونا اس لئے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہو گیا، اس طور پر کہ اگر کلمہ اذا کو ان کے معنی یعنی بشرط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمہ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

بہر حال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کلمہ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ تائب نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظن یا شرط کی نیت کر لی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمہ اذا، دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظن اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ اذا ما، استعمال اور حکم میں کلمہ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہو جاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

قواند :- اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت "اذا ما مثل اذا" کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی "جلیل احمد غفرلہ"

وَلَوْ لَشَرَطُ وَرَوَى عَنْهَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِفٌ لَوَدْخَلْتَ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ يَعْنِي أَنَّ لَوْكُمْ يَبْقَى عَلَى مَعْنَاهُ الْكَاسِلِ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي بِمَعْنَى
أَنْ تَنْفَعَا الْخَارِجَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ
أَهْلِ الْعَرَبِ بَيِّنَةٌ أَوْ أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي كَأَحْلٍ انْتِفَاءِ الْجَاءِ
كَهَوَّ عِنْدَ أَزْبَابِ الْمُعْقُولِ بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ فِي حَقِّ الْكَاسِلِ قَبْضًا فِي غُفْوِ
الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يَزِدْ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْئًا أَصْلًا -

ترجمہ :- اور کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طابق لو دخلت الدار کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزار کا انتفار شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہونا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزار کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہار کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمہ ان کے معنی میں ہو گیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح :- کلمہ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا دخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہے لو جنتی لا کر منگ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں لجبی کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہو گیا، بہر حال کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا دخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طابق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمہ لو کے اصلی معنی میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہل عربیت نے کہا کہ کلمہ لو خارج میں انتفار شرط کی وجہ سے انتفار جزار کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمہ لو، انتفار جزار کی وجہ سے انتفار شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام برباد ہو جاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الہ کے متنفی ہونے کی وجہ سے فساد متنفی ہو گیا، اور ارباب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہو گا کہ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہو جاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے متنفی ہونے کی وجہ سے تعدد الہ کا انتفا ہو رہا ہے، لیکن اہل اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر آتی نہیں رہا بلکہ دیکھنے کے معنی میں ہو گیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمہ ان ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح لوجی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا اور جب ایسا ہے تو کلمہ لو پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمہ ان پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ کلمہ لو کے باب میں چون کہ حضرت امام صاحب سے کوئی بات منقول نہیں ہے اس لئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبین کے قول کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

وَكَيْفَ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللَّغْوِ تَقُولُ كَيْفَ تَرِيدُ أَيَّ حَيْضٍ أَمَّ
سَتَقِلُّ فَإِنَّ اسْتِقَامَةَ السُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ قَبْلَهَا وَالْأَبْطَلُ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ
بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّتِهِ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ
عَنْ أَنْ يَكُونَ مَمَّةً سَوْالٍ أَوْ لَكَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبَعْدَ مَرِاسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُونَ
ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّتِهِ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلَى سَائِرِهِ -

ترجمہ :- اور کلمہ کی لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے "کیف زید" یعنی تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فہم اور نہ لفظ کیف باطل ہو جائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب کی رائے کے مطابق عتاق میں۔

تشریح :- متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ کہ وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی کیفیت غیر اسمیہ۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا

کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فہماور نہ تو لفظ کیفیت بے کار ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شے پر لفظ کیفیت داخل ہو وہ کیفیت اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیسا کہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ جچی ہے یا باق ہے اور اگر باق ہے تو خفیفہ ہے یا غلیظہ ہے اور اس کے درت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے جس پر لفظ کیفیت داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب کے مذہب کے مطابق عقاق میں کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک عقاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ موال کے قول انت حر کیفیت شدت میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْمَتَالَيْنِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ الْاَلْفِ فَقَالَ وَلِذَا لَكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي قَوْلِهِ
أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ أَنْتَ إِيْقَاعٌ مِثَالُ لُطْلَاقٍ لَفْظٌ كَيْفَ فَإِنَّ الْعَقْقَ لَيْسَ
ذَ اَحَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مَذْبُورًا ذَمًّا كَاتِبًا عَلَا مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ غَوَارِضٍ
لَهُ فَلَا يَعْتَبَرُ فَيَلْعَوُ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقْعُ الْعَقْقُ فِي الْحَالِ ذَلَالٍ لُطْلَاقٍ يَقْعُ
الْوَحِيدَةُ وَيَقْعُ الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرُ مَفْوضًا إِلَيْهَا يَسْرُطُ نِيَّةُ الدُّوْجِ
مِثَالُ لِسِتْقَاةِ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْ كَوْنِهِ
سَرَحِيًّا أَوْ بَابًا خَفِيفَةً أَوْ غَلِظَةً عَلَا مَالٍ فَيَقْعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِحَرْفِ التَّكْمِيمِ نَوَالٍ
أَنْتَ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتَ وَيَكُونُ بَاقِي التَّغْوِيلِ لَيْسَ فِي الْحَالِ الَّذِي
هُوَ مَذْلُومٌ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ أَعْنَى كَوْنُهُ بَاقِيًا وَالْقَدْرُ رَافِعٌ كَوْنُهُ
ثَلَاثًا وَاسْتِثْنَاءً إِذَا فُتِحَ نِيَّةُ الدُّوْجِ فَإِنْ اتَّفَقَ بَيْنَهُمَا يَقَعُ مَا نَوَى وَإِنْ
اِخْتَلَفَ فَلَا يَدْرِي إِنْ عَتَبَارِ اللَّيْتَيْنِ فَإِذَا تَعَارَضَا نَسَا نَطًا فَيَقَعُ أَصْلُ الطَّلَاقِ
الَّذِي هُوَ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ تَوَاتَرَ التَّنْتِيبُ وَلَوْ هَا إِلَيْهِ لَا يَقَعُ لَأَنَّهُ عَدَدُ مَحْضٍ لَيْسَ
مَذْلُومًا لَلْفِظِ وَأَمَّا التَّلْكَ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَذْلُومًا لَلْفِظِ لَكِنَّهُ وَاحِدٌ
إِخْتِبَارِيٌّ بِمَا اِخْتَمَلَهُ الْفِظُ عِنْدَ فُجُودِ الدَّلِيلِ وَالْأَدْلِيلُ هَهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ
وَأَمَّا اِجْتِاجُ الْإِلَى مُوَافَقَةُ نِيَّتِهِ الدُّوْجِ مَعَ أَنَّ قَوْصَ الْأَكْوَالِ يَسِيدُهَا
لِأَنَّ هَالَةَ مَشِيئَتِهَا مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْكَيْفِيَّةِ وَالْعَدَدِ الْمُخْتَابَةِ إِلَى النِّيَّةِ
لِيَتَعَيَّنَ أَحَدُ مَحْتَمَلِي هَذَا أَكْلَهُ إِذَا كَانَتْ مَذْخُولًا بَيْنَهُمَا فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَذْخُولًا
يَهْتَقُ الْوَحِيدَةُ وَتَبَيَّنَ يَهَا وَيَلْعَوُ قَوْلُهُ كَيْفَ شِئْتَ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے دروں مثالیں غیر مرتب بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی درجے -

ابو حنیفہؒ نے قائل کے قول انت حرکیف شئت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ کیف کے باطل ہونے کی مثال ہے کیونکہ عتیق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت و کیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر مکاتب علی مال اور عیسر مال ہونا اس کے لئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شئت لغو ہو جائیگا اور عتیق فی الحال واقع ہو جائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کے ساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا بائن ہونا، خفیض ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شئت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائے گی اس حال کے حق میں جو کیف کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اس کا بائن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین در دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہو جائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی، اور وہی اصل طلاق جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگرچہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جس کا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اس کے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بنیوتہ اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تاکہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہو جائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بھاہو، چنانچہ اگر مدخول بھاہو نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے ذریعہ بائن ہو جائے گی اور اس کا قول کیف شئت عدم فائید کی وجہ سے لغو ہو جائیگا۔

شرح :- مصنفؒ نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حرکیف شئت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائیگا اور لفظ کیف باطل ہو جائے گا کیوں کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عتیق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اس لئے لفظ کیف لغو ہو جائے گا اور انت صوحی وجہ سے فوری آزادی واقع ہو جائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکانب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور غیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتیق کو حالت اور کیفیت والا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام

چیزیں عتیق کے احوال و اوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف و عوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض وقوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتیق کے لئے تدبیر وغیرہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چوں کہ عتیق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف و احوال کا غیر ہیں اس لئے عتیق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہر حال انت حر کیف شئت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کر نیچکے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کر نیچکے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شئت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب . مفعول ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی باتن، پھر اسکی بیہوشی کبھی خفیہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق توانت طالق کیف شئت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا باتن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہر حال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہو گئیں مثلاً عورت نے ایک باتن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہو گیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہو جائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ رانت طالق کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور یہی تین طلاقیں تو وہ اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گذر چکا ہے اور جو دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی

تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقیں کا مجموعہ فرد محکی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام رانت طالق، اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا، اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چون کہ محتمل ثابت ہو جاتا ہے اس لئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بیہوشی اور عذر کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک باسن بھی ہو سکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہے، پس جب عورت کی حالت مشیت بیہوشی اور عذر کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طالق کیف شت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہو جانا اور احوال و کیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ باسنہ ہو جائے گی، اور اس کا قول کیف شت لغو ہو جائیگا اس لئے کہ غیر مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال و کوائف کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَ كَالْمَقْبُولِ الْإِشَارَةِ فَقَالَ وَوَصَفَهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ
يُخْبِرُ أَنْ عِنْدَهُمَا كُلِّ مَا كَانَتْ مِنَ الْأُمُورِ السُّتْرِيَّةِ الْغَيْرِ الْحُسُوسَةِ
كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَقِ وَغَيْرِهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ إِذَا هَا
غَيْرُ حُسُوسَةٍ فَلَا يَخْفَى لِحُجْلِ أَحَدِهِمَا وَاقْعَا وَالْآخِرَةُ مُؤَقَّتًا بَلْ يَتَعَلَّقُ
الْأَصْلُ بِالْمُسْتَشْبِهِةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَهُ تَشَاوُذٌ لِكَ يُمْلَأَ
بِلَدِّهِمْ وَلَا مَرَجٍ لَا كَانَتْ قِيَامَ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ مُتَّبِعٌ فَيُخْبِرُ أَنْ
يَقُومَ مَعًا بِأَحَدٍ عَلَى مَا ظَهَرَ أَوْ بَنَى عَلَيْهِ الرِّكَاتِ وَيَمْلَأُ رَأْيَ إِنْ دَفَعَهُ مَا قَبِلَ
إِنْ فِي كَلَامِ الْمَعْمُومَةِ الْقَلْبِ فَلَا دَوْلَى أَنْ يَقُولَ فَاصْلَةٌ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ
وَوَصْفِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا حَقَلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ
بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَخَذَ كُلُّ مِمَّا حَكَمَ الْأَخْرَجَ وَأَوْحَيْتَهُ يَقُولُ يَلْزَمُ مِنْ
هَذَا الْإِتِّبَاعِ الْأَصْلُ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ کسر :- اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک قسمی کے مرتبہ میں ہیں کیوں کہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موتون قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس درجہ سے ہے تاکہ تزجج بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس درجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممکن ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہار نے خیال کیا ہے اور چیر انھوں نے بہت سے دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور ادلی یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلہ حالہ و وصفہ فی تعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آئے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح :- سابق میں گزر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبین نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیوں کہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئی واحدہ کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوتے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی

واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے، تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئے گا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبین کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ متمنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض و حال اس کے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہو تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالاں کہ یہ متمنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابق ابن جنس کا اظہار فقہار کرام نے کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت حقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چوں کہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض متمنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ معتف کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالاں کہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہو گیا کہ جب حال اور اصل ایک شے کے مرتبہ میں ہو گئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ صاحبین کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئے گا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز ہرگز معتبر نہ ہوگا محشی نورالانوار نے صاحبین کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوال طلاق طلاق کیلئے لازم ہیں

اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اس لئے کہ انت طالق کیف شئت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق کا لازم) احوال سے جدا ہونا لازم آئے گا اور اگر کیفیت اور حال کے ساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہر حال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوال طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور رہا اصل یعنی طلاق کا معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہر حال بہتر قول صاحبین کا ہے نہ کہ استاد محترم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کا۔

وَمِنْ اَسْمَاءِ لِّلْعَدَّةِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ كَمْ شَيْءٍ اَمْ تَطْلُقُ مَا لَمْ تَشَأْ لَا تَهْتِكَا اِسْمًا لِّلْعَدَّةِ الْوَاقِعِ الْمُجَوِّدِ فِي الْخَارِجِ وَكَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هَاهُنَا عَدَّةٌ حَتَّى يَسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِيَكُونَ اسْتِفْهَامِيَّةٌ اَوْ خَبَرِيَّةٌ فَلَا بُدَّ اَنْ يَسْتَعَارَ بِمَعْنَى اَتَى عَدَّةً شَيْئًا وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَفْتَقِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَانَتْ اِنْ قَالَ اِنْ شَيْئًا وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شَيْئًا مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ فَحَسَبَ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَالْاَكَا-

ترجمہ:۔ اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کے لئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شئت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جاسکے یا اسکے بارے میں خبر لی جاسکے تاکہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہو سکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شئت کو اسی عدد شئت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تو نے ایک چاہی تو ایک واقع ہو اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں، شرح:۔ صرف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کے لئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی۔

مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کم استغھامیہ (۲) کم خبریہ۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہو سکتا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور کم استغھامیہ ہو یا اس کے بارے میں خبریہ جائے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استغھامیہ ہو سکتا ہے اور نہ کم خبریہ ہو سکتا ہے اور یہاں جب کم استغھامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہو سکتا ہے تو یہ کم مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شئت، پس قاتل، اگر علی ای عدد شئت کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شئت) اس کے معنی میں ہے وہ بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ شارح نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات، مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہیں لہذا یہ کلام بھی مجلس کے ساتھ مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَآيِنِ إِمَّاَنِ الْكَانِ يَأْذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتَ أَوْ لَيْتَ شِئْتَ
أَنَّهُ لَا يَقَعُ مَا كَمْ تَشَاءُ لِأَنَّهُمَا لَمَّا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقِ مِمَّا لَا يَخْتَصِمُ
بِالْمَكَانِ أَصْلًا فَيُجْعَلُ عَلَى مَعْنَى أَنْ شِئْتَ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَوَقَّفُ
مُسْتَقْنَمًا عَلَى الْمَجْلِسِ بِيَخْلَافٍ إِذَا وَمَتَّي لَا تَهْمَا لَمَّا جَعَلًا بِمَعْنَى أَنْ يَقَعْنَ
عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا إِذَا وَمَتَّي يَدُلَّانِ عَلَى مَعْنَى الدَّمَانِ وَكِلْتُمَا فَيَلَا
يَتَوَقَّفُ الْمُشْيَيْتَهُ فَيُجْعَلُ عَلَى الْمَجْلِسِ وَأَتَمَّا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنَى إِذَا وَمَتَّي لِأَنَّهُمَا
إِذَا اخْتَلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَإِلَّا قُرْبَ إِلَيْهَا هُوَ أَنَّ لَدَا لَهَا عَلَى مَعْنَى
الشَّرْطِ وَلَا يَنْبَاسِبُ أَنْ يُجْعَلَ مَعْنَى الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ مَعْنَى الدَّمَانِ
فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفٍ وَكَمْ وَحَيْثُ وَآيِنِ مُشَاهِدَةً مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ
فَلِذَا لَكَ ذِكْرُتُ فِيهَا -

ترجمہ :- اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شکت یا این شکت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے لئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شکت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیوں کہ جب ان دونوں کو ان کے معنی میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف ہوتا ہے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمہ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے معنی سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زمان سے مستعار قرار دیا جائے۔ پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنی شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حرف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

شرح :- مضاف نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کے لئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شکت یا این شکت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کے ساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیث اور این دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں مگر طلاق چون کہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا معتذر ہو گیا ہے اور جب حقیقت معتذر ہو گئی تو مجازاً حرف شرط یعنی کلمے ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شکت اور این شکت کے معنی ہوں گے ان شکت اور انت طالق ان شکت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس لئے انت طالق حیث شکت اور این شکت کی صورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوگی، مضاف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی حالانکہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این

اذا اور متی معنی میں نہیں ہیں بلکہ کلمہ ان کے معنی میں ہے، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمہ ان کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہاں مکان کے معنی معذور ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر لیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائیگا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمہ ان شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیوں کہ ان شرطیہ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ مطلق مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمہ ان سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمہ ان کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں مانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمہ ان کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں مانعت کی اصل اباحت کی اصل سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث، اور این، یہ چاروں صروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہذا ان کو صروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمہ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تین کبھی ظرف دافع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں۔ اس لئے ان چاروں کو صروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجُمُعَةَ فِي تَحْوِصِ حُرُوفِ الْعَامِيَّةِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْكَافَ
وَالثَّاءَ كُلَّهُمَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجُمُوعَةِ فَقَالَ الْمَنْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذَّكُورِ
عِنْدَ تَأْتِيَانِ الْإِنْثَاءِ وَالْإِنْثَاءِ عِنْدَ الْإِخْلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنْثَاءُ
الْمُنْصَرِّغَاتِ بِأَنَّ تَنَاوُلَ الْجُمُعَةِ الْمَذْكُورِ لَا يَأْتِي إِلَّا بِأَنَّهَا هِيَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ
إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اخْتِلَافِ دَوْنِ الْإِنْثَاءِ الْمُنْصَرِّغَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ
الْإِنْثَاءُ عِنْدَ الْإِخْلَاطِ الْإِنْثَاءُ لِأَنَّ كُلَّ عِلَامَةٍ مَخْصُوصَةٌ لِمَعْنَى حَقِيقَتِهَا،
فَلَوْ تَنَاوَلُ الْإِنْثَاءُ لَزِمَ الْجُمُعَةَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْجَائِزِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي
قَوْلِهِ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نَرْوِلُ الْآيَةَ فِي حَقِّقَتِهَا لِيُطَبَّقَ
قُلُوبُهُمْ حَيْثُ قُلْنَا بِأَنَّهَا لَمْ تُدْخَلْ فِي الْقُرْآنِ صِرَاحًا وَسِتْقَالًا
فَنَزَلَتْ الْآيَةُ فِي حَقِّقَتِهَا بِأَجَلِ هَذِهِ الْآيَةِ لَمْ يَدْخُلَتْ فِي الْجُمُعِ
الْمَذْكُورِ وَالتَّغْلِيْبُ فِي الْقُرْآنِ -

ترجمہ: پھر اس کے بعد صروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واو اور یا اور
الف اور تا تمام ایسے صروف ہیں جو جمع کے معنی پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا
ہمارے نزدیک جمع مذکور، علامت ذکر کے ساتھ اختلاط کی وقت ذکر و انات دونوں کو شامل ہوتی
ہے اور تنہا انات کو شامل نہیں ہوتی، کیوں کہ جمع مذکور کا انات کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ
سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاط کی وقت ہونا ہے نہ کہ تنہا انات کے وقت، اور امام شافعیؒ کے
نزدیک جمع مذکور انات کو اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے
معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت میں، پس اگر جمع مذکور انات کو شامل ہو تو حقیقت
اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ میں
مخبر لازم آئے گا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نرول ان کے اطمینان قلب کے لئے
ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر
ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع
مذکور میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح :- ثم بعد ذلك الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان میں سے ہر ایک حرف کا غیر ہے پس ثابت ہو کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واؤ اور یا، الف اور تار ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکر کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیوں کہ جمع مذکر سالم کا اثاث (عورتوں) کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکر کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکر و اناث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکر کے قبیلہ صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکر و اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکر و اناث سب ملے جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکر (مذکر) اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکر کے ساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکر) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چون کہ واضح ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئے گا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور دیو نہیں ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالمین داخل نہیں ہیں بلکہ یہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّائِيْدِثِ بَيْنَنَا وَالْأَنَافِثِ خَاصَّةً لَا تَرُجَبُ الرَّجُلَ لَا يَكُونُ
تَبَعًا إِلَّا نَشْئِي حَتَّى... يَدْخُلُ فِي تَغْلِيْبِ الْاُنْثَى حَتَّى قَالَ فِي التَّوْحِيدِ الْكَبِيْرِ
اِذَا قَالَ اٰمَنُوْنِي عَلٰی بَنِيَّ وَكُلِّ بَنُوْنٍ وَبَنَاتٍ اَنْ اَلَا مَا تَیْتَنَاوَلِ الْفَرَقِیْنِ
لَا اَنْ الْجَمْعُ الْمَذْكُوْرُ یَتَنَاوَلُ الذَّكُوْرَ وَالْاَنَافِثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ
اٰمَنُوْنِي عَلٰی بَنَاتٍ لَا یَتَنَاوَلُ الذَّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهِ لَا تَجْمَعُ الْمَوْتِثَ
لَا یَتَنَاوَلُ الذَّكُوْرَ عَلٰی سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰی سَبْعٍ وَكَسْبٍ لَمْ
یُؤْمَرْ بِالْبَنَاتِ لَا یَتَبَيَّنُ اَلَا مَا تَیْتَنَاوَلِ الْجَمْعُ الْمَذْكُوْرُ اَمَّا یَتَنَاوَلُ
اَلْمَوْتِثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنِ الْاِنْفِصَالِ لِیَعْدَمَ التَّغْلِيْبُ وَلَوْ ذُكِرَ
هٰذَا الْاَمْرُ عَلٰی سَبِيْلِ الشَّرْحِ الْمُرْتَبِّ لَكَانَ اَوْلى وَاقْصَرَّ۔

ترجمہ :- اگر جمع علامت تائید کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی، کیوں کہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انشی میں داخل ہو جائے، چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنی علی بنی" اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکر اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ افراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامت تائید یعنی الف اور تاء کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مؤنث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا، جمع کے سلسلہ میں تین قواعد

ذکر کئے گئے (۱) جمع ذکر علامت ذکر کیا تھا اختلاف وقت ذکر و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے
 (۲) جمع ذکر علامت ذکر کیا تھا تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامات تائید کے ساتھ
 صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مصنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں
 کو لغت و نشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ
 اگر کسی کا فرض ہے کہ امانی علی بنی" اور اس کی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان
 دونوں گرد ہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکر و اناث اگر نسل طے جلی ہوں تو جمع ذکر دونوں کو شامل
 ہوتی ہے پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کا فرض ہے کہ امانی علی بنی" تو یہ امان اس کی
 اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیوں کہ جمع مؤنث
 تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے
 فرمایا کہ اگر کسی کا فرض ہے کہ امانی علی بنی" اور بنات کے سوا اس کے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات
 کیلئے ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ جمع ذکر اختلاف کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر
 اناث تنہا ہوں تو جمع ذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور
 تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں
 اس طرح ذکر کرتے، اذ قال امانی علی بنی دلہ بنون و بنات ان الامان یتناول الطریقین ولو لم
 یکن لا سوی البنات، لا یتثبت الامان لمن ولو قال امانی علی بناتی لا یتناول الذکور من اولادہ۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمَلْ دَبِّهِ ظُهُورُ ابْتِنَاءِ حَقِيقَةٍ كَانَتْ أَوْ مَجَارَاتٍ فِيهِ تَنْبِيْهٌ
 عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْمَعُ مَعَ كُلِّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارَاتِ فَكَانَتْ هُمَا قِيَمَانِ
 مِنْهُمَا وَلَكِنْ كَانَتْ ظُهُورُهُ مِنْ وَجْهِ الْإِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَقْدِيمِ أَحَدٍ
 بِهِنَّ الْفَرْقُ فِي الْمَقْصُودِ لَا يَنْظُرُ فِيهِ مِنْ حَيْثُ الْإِسْتِعْمَالُ وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ
 الْمُتَكَلِّمِ وَالْقِيَمَانِ كَقَوْلِهِ أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِبٌ الطَّاهِرُ أَنْهَذَا مِثْلًا لَا يَنْبَغُ
 لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي إِرْزَالَةِ الْوَقْفِ وَالْإِنْكَاحِ
 صَرِيحَانِ فِيهِمَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَا مِثْلَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارَاتِ بِإِعْنَاءِ حَقِيقَتَيْنِ
 لَكِنَّهُمَا مَجَارَاتٍ لِقَوِيَّتَيْنِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِمَا
 هَكَذَا أَقِيلُ -

ترجمہ :- صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں گویا دونوں حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں، چونکہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبل سے ہے اس لئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نفس اور مفسر کو خارج کیا جائے، کیوں کہ صریح کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان دونوں کا ظہور تنکلم کے قصد اور قرآن سے ہے جیسے اس کا قول انت حر اور انت طاق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیوں کہ یہ دونوں مثالیں از الیقوت اور از الہکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں، وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقتہً کان اور مجاز آئیں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں، صریح (۲) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہور من وجہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور ہوتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جدا اقسام نفس، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام نفس و مفسر وغیرہ بھی داخل ہو گئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس سے بیان کے اقسام نفس، مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہو جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور طریق استعمال ہوتا ہے اور نفس اور مفسر کا ظہور تنکلم کے ارادے اور قرآن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جبکہ ذریعہ نفس وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنف نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حر اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طاق، شارح کہتے ہیں

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی ازالہ ریت اور ازالہ نکاح کا ہیں۔ اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالہ ریت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالہ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی راز الہ ریت اور ازالہ نکاح میں لغتاً اور مجازاً ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہر حال حضرات علمائے جو کچھ کہا وہ کہہ دیا گیا ہے۔

وَحَلَّتْ تَعْلُقُ الْحُكْمِ بَعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَفْتِيَ عَنْ الْعَرِيمَةِ
أَيَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَتَوَيَّرَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ
أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللَّهِ فَقَدْ عَلِيَ لِسَانُهُ أَنْتَ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ
وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهَكَذَا أَقُولُ لَمْ يَعْثُ وَاسْتَشْرَيْتَ

ترجمہ: اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتربت کا ہے۔

تشریح: صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتربت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَأَمَّا اسْتَرْأَى دُرِيَّهُ وَلَا يَفْقَهُمْ إِلَّا يَقْرَأُ نَبِيَّهُ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ جَزَاءً
فِيهِ نَبِيَّهُ أَيْ عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ
بِالْإِسْتِئْذَانِ هُوَ الْإِسْتِئْذَانُ بِحَسَبِ الْإِسْتِئْذَانِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِهْلَاجِ

الْخَفِّ وَالْمُسْكِ لَا تَخَفَاءُ هَا يَحْسِبُ مَا يَنْفَعُ الْآخَرَ فَلَوْ وَقَعَ الْخَفَاءُ فِي الْمَرْبِ أَوْ
الْظُّهُورِ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَاضٍ أُخَرَ لَا يَضُرُّ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ مَرِيضًا أَوْ كِنَايَةً
لَا تَعَوَّضُ الْآخَرَ لَا تَعْتَبَرُ الْمَدَامُ فِيهَا عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَلِهَذَا قَالَ
أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةً وَالْمُسْتَعْلَةَ مَرِيضَةً وَالْجَانِبَ الْمُنْتَكَرَ
مَرِيضًا
وَعَبْرَ الْمُنْتَكَرَاتِ كِنَايَةً مِثْلَ الْفَافِ الْمَضْمُونِ
كَلَامُ الْكِنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كُلَّهَا وَضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ
الْإِسْتِنَارَةِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَافَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ الْقَوَائِدِ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ
كِنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ
فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا أَيْ لِمَ تَقُولُ أَنَا أَنَا بَلْ أَذْكُرُ اسْمَكَ
خَلَّتْ أَفْهَمُ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَكَمْ يَذْكُرُ مِثَالَ
الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ -

ترجمہ :- اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ
وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے
اور استنار سے مراد وہ استنار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت
نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفا دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے
صریح میں خفا واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضرب نہیں ہوگا
کیوں کہ دوسرے عوارض معقبہ نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہار
نے کہا کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعلیہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر
متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسکی لئے
وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استنار اور خفا کے طور پر استعمال کرے اور نحووں کے نزدیک
ضمیر کا عرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضرب نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی
لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر بغیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ
آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا امیں، آپ نے فرمایا انا انا امیں میں، یعنی تم انا انا کیوں
بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے
اور کنایہ مجازی کی مثال ذکر نہیں کی گئی -

تشریح :- تقسیم ثلث کی چوتھی قسم کنایہ ہے کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو...

اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقتہً
 کَانَ اَوْ مجاز اُسے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے اور مجاز
 کے ساتھ بھی، والہر اذ بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ خفی، مشکل، مجمل،
 اور تشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جائینگے
 اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے
 لئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس کے ذریعہ خفی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جاتے اسکا
 جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور خفی وغیرہ میں در سکر
 مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیسا کہ ان کی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہو چکا ہے۔

پس جب کنایہ خفی وغیرہ سے اس اعتبار سے متنازع ہے تو کنایہ کی تعریف سے خفی وغیرہ کو خارج
 کرنے کے لئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات
 نے کہا کہ اگر خفی وغیرہ کنایہ میں داخل تھے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ خفی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام
 ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام ہیں لہذا ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہو سکتے ہیں
 شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے کہ اگر صریح میں خفا اور کنایہ میں ظہور دوسرے عوارض کی وجہ
 سے دافع ہو گیا تو ان کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح
 صریح رہے گا اور کنایہ، کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور
 دوسرے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دوسرے
 عوارض کی وجہ سے اس میں خفا پیدا ہو جاتے تو یہ لفظ صریح ہی رہیگا خفا پیدا ہونے کی وجہ
 سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دوسرے عوارض کی وجہ
 سے اس میں ظہور پیدا ہو جاتے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح
 نہ ہوگا، اسی لئے علماء نے کہا کہ حقیقت مجرہ کنایہ ہے کیوں کہ حقیقت مجرہ کی مراد مفہوم
 نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریح ہے
 کیونکہ حقیقت کے مستعمل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد
 چونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غیب متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ
 ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنف نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر فاعل جیسے ہو
 ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا، یہ کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم
 ان کو استتار اور خفا کے طور پر استعمال کر کے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ

کہدے گا چونکہ ضائر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپ نے خفگی کے لب و لہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انکا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ آئینہ کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضائر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہو گا کہ یہ کہ نحو یوں کے نزدیک ضمیر اعراف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی ہے پس جب ضمیر اعراف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعراف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ اس کا اعراف المعارف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعراف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف درحقیقہ معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہر حال اعراف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہو سکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہو سکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور رہا کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجاز غیبیہ متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحَكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَلْلُ بِهَا لَا لِأَنَّ الْقِيَمَةَ أَيْ يَلْبَسُهَا الْمُتَكَلِّمُ لَكِنَّهَا مُسْتَوْرَةٌ الْمُرَادِ
فَلَا تَطْلُقُ فِي أَنْتَ بَأْثُ بَعْضِ مَا لَمْ يَنْوِيْلَتَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا
كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ صَدَاقَةِ الطَّلَاقِ -

ترجمہ :- اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر منکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ ... مستورہ المراد ہوتا ہے پس انت بائن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ منکلم طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ حکم اس کی نیت کرے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے منکلم کی طرف

سے نیت کا یا یا جاننا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دھن سے انت باتن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرنے یا کوئی اس کا قائم مقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَكُنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا جَازًا لِأَنَّهَا كَانَتْ بَوَائِيْنِ جَوَابِ سُؤَالٍ مُّقَدِّمٍ
هُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكُنَايَةَ مَا اسْتَرَأَمُرُ أَدْبِهِ وَالْحَالُ أَنَّ الْفَلَاطِ الطَّلَاقِ
الْبَائِيْنَ مِثْلَ قَوْلِهِ أَنْتَ بَائِيْنٌ وَبَنَتْهُ وَحَرَامٌ وَنَحْوَهَا كُلُّهَا مَعْلُومَةٌ
الْمُخَاجَرَةُ اسْتَعْلِفَتْ فِيهَا صَرَحَةً فَلَيْفَ سُمِّيَتْهَا كُنَايَةً فَلَحَابِ بِأَنَّ سَمِيحَهَا
كُنَايَةً إِنَّهَا بَطِيْنٌ لِمَا كَرِهَتْ مَعْنَاهُ كُلِّ وَاحِدٍ مَّعْلُومٌ لَا إِبْهَامَ فِيهِ
إِذْ مَعْنَاهُ الْبَائِيْنَ وَافْضَحْ لِكَيْ لَا يُعْلَمَ مِنْ أَيْ شَيْءٍ بَائِيْنٌ أَمِنْ الذَّوْجِ
أَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ أَوْ مِنَ الْبَالِ أَوْ الْجَمَالِ فَلِذَا لَوِي أَنَّهَا بَائِيْنٌ عَنِ زَالِ
الْإِبْهَامِ فَكَانَ عَامِلًا مُوجِبًا وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِيْنُ بِهَا وَكَوْنَتْ
كُنَايَاتٍ حَقِيقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ أَنْ يُذَكَّرَ أَنْتَ بَائِيْنٌ وَبِزَادِهِ أَنْتَ
طَائِفٌ يَتَنَعَّى الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

ترجمہ :- اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائے ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق باتن کے الفاظ مثلاً انت باتن، بنشہ، بنشہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحتہً متعل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ باتن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے باتن (رجدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے باتن ہے تو ابہام دور ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پڑا ہوگا اسی وجہ سے الفاظ کنایہ سے طلاق باتن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت باتن ذکر کیا جاتا اور انت طائف مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اخلاف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق باتن کے الفاظ مثلاً انت باتن تبتہ، تبتلہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ باتن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، التبتہ، التبت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور تبتلہ، تبتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہر حال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ باتن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوھر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جال سے جدا ہے، پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوھر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا تو اس لفظ سے طلاق باتن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوھر نے انت باتن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت باتن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے حالانکہ اس سے طلاق باتن واقع ہوتی ہے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیا گیا ہے۔

وَأَعْلَضَ عَلَيْهِ بَانَ الْكِنَايَةِ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ لَا مَعْنَاهُ
الْلَّغَوِيُّ وَهَذَا كَذَلِكَ فَإِنَّ الْبَاشِينَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللَّغَوِيُّ قَدْ انْصَحَى
لِكَيْفَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَاشَتْ عَنِ الرَّجُلِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ

حَقِيقَةً وَهَذَا أَقَالُوْا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلَمٌ هَبْ عَلَيَّ الْبَيَانَ دُونَ الْأَصْوَلِ فَإِنَّ
الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يُدْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ لَا مِنْ حَيْثُ
ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ كَمَا فِي طَوِيلِ الْبِنَادِ يُرَادُ بِهِ
طَوِيلُ الْبِنَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي
هُوَ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَهَذَا كَذَلِكَ فَإِنْ بَإَيُّهَا مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَاهُ لَكِنْ لِيَنْتَقِلَ
مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيُّوْنَةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَهُوَ أَيْضًا لَا
يَخْلُومُ خَدَشَةً فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ :- اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ
ہوں کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح
ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقتہً
کنایات ہوتے اسی لئے علمائے کہا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں
علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر
کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل البناد میں کہ اس سے
طویل بناد مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف
منتقل ہوتا ہے اور ملزوم دراز قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر
محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن
ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کرو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا
یہ کہنا کطلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت
غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں
اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اسکی
مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر
کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوتے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات
علمائے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے مذہب کے
مطابق، کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی

موضوع لہ مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لہ کامرادلینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی موضوع لہ سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاریں اس کے معنی موضوع لہ یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی دراز قامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ باتن سے اس کے معنی موضوع لہ یعنی بیہوش مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم یعنی بوقت نیت صفت بیہوش کے ساتھ طلاق کی طرف منتقل ہوتا ہے حاصل یہ کہ طلاق کے الفاظ کنایات علماء بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ ہیں اگرچہ یہ بھی خدشات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بیہوش عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ سے بیہوش کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی ہیں، پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقت، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کو کنایہ، عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

اَلَا اَعْتَدْتُمْ لِيْ اِسْتَبْرَئِيْ رَجْعِيْ وَ اَنْتِ وَاَحَدَةٌ اِسْتِنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ حَتَّى كَانَتْ بَرَاءَتِيْ
يَعْنِي اَنَّ اَلْفَظَ الْكِنَايَاتِ كُلُّهَا لَوْ اَتَيْنِيْ اِلَّا هَذِهِ اَلْفَظَاتُ الثَّلَاثَةُ فَاِنْهَا رَجْعِيَّةٌ
لَا جَلَّ وَجْهَ تَعْلِيْقِ الطَّلَاقِ فِيْهَا تَقْدِيْرًا اَمَّا فِيْ قَوْلِهِ اِعْتَدْتُمْ فَلَا تَكُنْ يَحْتَمِلُ
اِعْتِدَادَ نِعْمَةِ اللهِ عَلَيْهَا وَ يَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ الْحَقِيْقِ لِلْعَرَّاجِ عَنِ الْعِدَّةِ فَاِذَا نَوَى هَذَا
يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَذْحُوْلًا بِهَا يَنْتَبِئُ الطَّلَاقُ اِقْتِصَاءً كَانَتْ
قَالَ اِعْتَدْتُمْ لِيْ لَاقِي طَلْقَتِكِ اَوْ طَلِقْتِ ثُمَّ اَعْتَدْتُمْ اَوْ كُوْنِي طَالِقًا ثُمَّ اِعْتَدْتُمْ يَقَعُ
الطَّلَاقُ وَ تَحِبُّ الْعِدَّةُ وَ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَذْحُوْلٍ بِهَا فَحَرَجٌ لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا اَصْلًا
فَيَجِبُ اَنْ تُجْعَلَ قَوْلُهُ اِعْتَدْتُمْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُوْنِي طَالِقًا اَوْ طَلِقْتِ
فَقَدْ ذَكَرَ الْمُسْتَبَدُّ وَ اُرِيدَ بِهِ السَّبَبُ وَ مَرَجَاؤُهُ اِذَا كَانَ الْمُسْتَبَدُّ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ
وَ اَلَا اَعْتَدْتُمْ اِذَا فِي الْاَصْلِ وَ بِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لَا تَهَا شَرَعَتْ اَلَا تَعْتَرِزُ
بِرَأْيَةِ الرَّجْمِ وَ اَمَّا فِي الْاَمَةِ اِذَا اَعْتَقَتْ فَاَمَّا شَرَعٌ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيْهًا
بِالطَّلَاقِ وَ فِي الْمَوْتِ اِنَّمَا شَرَعَتْ لَاجَلِّ الْمَجْدَادِ فَلَا يَكُوْنُ فِي الْاَقْبَعِ
مِنْ الْعِدَّةِ وَلِذَا شَرَعَتْ بِالْاَشْهَرِ دُونَ الْحَقِيْقِ -

ترجمہ: مگر عدت شمار کر اپنے رحم کو پاک کر لے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائے استثناء ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل باتن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیوں کہ ان میں تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہر حال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضائاً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا، پھر عدت میں بیٹھ، لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عارت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کوئی طالق یا طلقی سے مستعار قرار دیا جائے، پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ اسکو شروع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگئی تو اس پر عدت کو مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ شروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

ترجمہ: سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق باتن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرائی رحمک، انت واحدہ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چون کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر، پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیوں کہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضائاً ثابت ہوگی اس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گزارنے کے حکم کو معیج کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقک، تو عدت گزار کیوں کہ میں تجھ کو طلاق دے چکا یا

طلقی تم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار یا کوئی طالقاً تم اعتدی تو مطلقہ ہو جا پھر عدت گزار بہر حال تینوں صورتوں میں اعتدی سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غییر مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کوئی طالقاً یا طلقی سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ مجازاً کوئی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا معنی مختلف ہے یعنی اعتدی، امر ہے اور انت طالق اور مطلقہ خبر ہے اس اختلاف کی وجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کوئی طالقاً یا طلقی جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات لیرضن بانفسن ثلثہ قروء سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے،

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ اعتدی کو کوئی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کوئی طالقاً اور طلقی چون کہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گی، یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الذخول وجوب عدت کا سبب ہے لہذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس بیست معتبر ہے۔ محل استعارہ میں بیست کا ہونا ضروری نہیں ہے، پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہر حال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ مسبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعاً اور شبہہ غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہو جائے
و اما فی الامتہ اذا اعتقت سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی مشکوہ باندی جب آزاد ہو جائے
تو اس کو خیار عتیق حاصل ہوتا ہے یعنی اسکو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا
ختم کر دے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا اور نکاح کو ختم کر دیا تو اس پر عدت
واجب ہو جاتی ہے، اسی طرح جب شوھر کا انتقال ہو جائے تو اس پر بھی عدت واجب ہو جاتی ہے
دیکھیے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہوتی
ہے اور تبعاً اور مشابہتہ غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب
کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتیق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر
عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برأت رحم کو معلوم کرنے
کیلئے واجب نہیں ہوتی، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں
عدت نہ ہوگی یہ ہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوئی ہے اور حیض کی
صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرَأِي رَحِمَكَ فَلَا تَنْتَحِيلِي أَنْ يَكُونَ لَكَ بَوَاءٌ مِنَ الرَّحِمِ
لَا يَحِلُّ لَكَ لَدَىٰ أَوْ لِيَكْلَجَ زَوْجَ الْاُخْرَىٰ فَإِذَا نَوَيْتَ هَذَا فَبَقِيَ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ
فَإِنْ كَانَتْ مَدْحُولًا بِهَا فَكُلُّهُ قَالَ كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرَأِي رَحِمَكَ وَإِنْ لَمْ
تَكُنْ مَدْحُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرَأِي رَحِمَكَ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا
عَلَىٰ تَحْوِيلٍ فَامْرَأَتِي اعْتَصِدْ وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلَا تَنْتَحِيلِي أَنْ يَكُونَ
مَعْنَاهُ أَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْلِكَ أَوْ عِنْدِي فِي الْجَمَالِ وَالْأَمَالِ وَتَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ
مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقَةٌ وَاحِدَةٌ يَأْذَنُ لِي هَذَا فَبَقِيَ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ
وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ قُرْآنِي وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ نَظَرًا لَمْ يَكُنْ مَعْنَاهَا
مُسْتَفْرَدَةٌ عَنْ قَوْلِكَ وَإِنْ قُرِئَتْ وَاحِدَةٌ بِالنَّصْبِ بَقِيَ الطَّلَاقُ الْكَلْبَةُ
لَا تَمْنَاهَا أَنْتِ طَالِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَإِنْ قُرِئَتْ بِالْوَقْفِ فَمِنْ مَحْتَاجٍ إِلَى التَّحْقِيقِ
فَإِنَّ نَوْيَ تَقَعٍ عِنْدَ الشَّائِعِ وَلَكِنَّ الْأَمْرَ أَنْ لَا يُغْتَبَرَ إِلَّا بِالْعَلَبِ لَا بِ
الْعَوَامِّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وَجْهِهِ إِلَّا غَلَبَ فَعَلَى كُلِّ حَالٍ يَخْتَارُ إِلَى النِّيَّةِ أَمَّا...

فِي لَوْقِفٍ وَ النَّصَبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَصِفُ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالْيَتَةِ وَ أَقَاتِي لَوْقِفٍ فَلَا تَنَّهُ
يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلَقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حَدَّثَ الْمَصْنُوفَاتِ وَ أَفْنَيْهِ
الْمَصْنُوفَاتِ الْمَيَّةِ مَقَامَةً -

ترجمہ :- اور ہر حال اس کے قول استبرائی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برأت رحم
کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق
رجعی واقع ہو جائے گی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلق بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی
طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرائی رحمک اس کے قول کوئی طالق سے بالکل اس طرح
مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا اور انت واحدہ تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو
اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میسرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال
ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلق ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کرے گا تو ایک طلاق رجعی
واقع ہو جائیگی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدہ رفع کی ساتھ پڑھا گیا تو ہرگز طلاق
واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور
طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلق ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا
تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی
اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے
کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہذا ہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف
اور نصب کی حالتیں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفع کی حالت میں
اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلاق واحدہ کے ہوں پھر مضاف کو حذف کر کے
مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

ترجمہ :- ان الفاظ ثلثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرائی رحمک ہے
کیوں کہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض
کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ اس کے بعد میں جماع کروں اور بھرتے پیدا ہو، اور دوسرا احتمال
یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھ کو طلاق دے چکا لہذا حیض
کے ذریعہ رحم پاک کر تاکہ دوسرے کے ساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال
کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔
چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا، کوئی طالق

شم اتبہ بی رحمک“ اور اگر غیر مذخول بہا ہو تو اس کا قول استبریحی رحمک اس کے قول کوئی طلاق سے مستعار ہو گا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدہ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی میں انت واحدہ عند توکل تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لا جواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدہ عندی فی الجہل او المال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طاق طلقہ واحدہ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو، پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انھیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدہ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں اپنی قوم میں منفرہ اور اکیلی ہے، پس اس صورت میں اس کے حسن و جمال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طاق طلقہ واحدہ، پس واحدہ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی..... اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ مجمع بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام و دجہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہذا رفع، نصب، وقف، ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا مجمع ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقہ واحدہ پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہو، بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقہ) کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدہ کو ان کے قائم مقام کر دیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقہ) کو اس کے قائم مقام کیا گیا پھر موصوف (طلقہ) کو حذف کر کے صفت واحدہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالْأَمْلُ فِي الْكَلَامِ الْقَصْرِ فِي الْكِتَابَةِ ضَرْبٌ مَقْصُورٌ لَا نَهْجَتُهَا إِلَى الْبَيْتَةِ
أَوْ دَلَاكَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الْقَصْرِ فِي الْبَيْتَةِ وَيُظْهِرُ هَذَا التَّفَاوُتَ فَيُمَايِزُ الرَّاسِخِينَ

وَهُوَ الْحَدُّ وَذَوَا الْكُفَّارَاتِ فَأَيُّهَا كَاثِبُتُ بِالْكِتَابَةِ كَمَا إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنَّهُ
حَامِئَةٌ فَلَا تَجْمَعُ أَحَدًا مَالًا يَحِبُّ عَلَيْهِ حَدُّ الْإِنِّ نَاوَكِي إِذَا قَالَ لَا حَيْضَةَ لَمَعَتْ
فَلَا تَجْمَعُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَدِّ مَالًا يَحِبُّ لَكُلِّهَا أَفَرَضْتِ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ
لَا حَيْضَةَ فَقَالَ صَدَقَتْ حَدُّ الْإِنِّ نَاوَكِي أَنْ يَكُونَ مَنَاءُ صَدَقَتْ
قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ كَذِبَتْ الْإِنِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا دَفَّتْ رَجُلًا بِالزَّانَا فَقَالَ الْآخَرُ هُوَ كَمَا
قُلْتُ يُحْدِثُ هَذَا الْمُصَدِّقُ حَدُّ الْقَدِّ لَا تَكَاثُ الشَّيْءُ يُوجِبُ الْعُيُومَ
فِي جَمِيعِ مَا دَصَفَ بِهِ قَبْلُ كَوْنُهُ كِتَابِيَّةً -

ترجمہ کے اردو کلام میں اصل صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں کسی قدر تصور ہے اس لئے کہ کنایہ صریح کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات سے دور کر دی جاتی ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں اس لئے کہ نہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائے گی اس لئے کہ کان تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا۔

تشریح :- مصنف نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں مقصود کلام یعنی انہام میں ایک گونہ تصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حد زنا واجب،

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعیت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہیکہ جامع سے مباشرت فاحشہ دبر نہ ہو کہ بغیر دخول کے سی ما زنا مراد ہو پس جب یہ احتمال ہے تو لفظ جامع زنا کے معنی میں صریح نہ ہو بلکہ کنایہ ہو اور کنایہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعیت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا "جامعیت فلا نہ" تو نے فلاں اجنبی عورت سے جامع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی تاؤتیکہ وہ نکمھا (تو نے بدکاری کی یا زنیّت بہا) (تو نے اس سے زنا کیا) نہ کہے، کیوں کہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جامع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زنیّت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدق تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدق میں جہاں یہ احتمال ہے کہ مکلم نے زنیّت سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے مکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہو سکا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر میرے شخص مثلاً شاہد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا "ہو کما قلت" وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی، جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چون کہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی ہو کما قلت کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمَعْنَى فِي التَّحْقِيقِ الرَّابِعَ فَقَالَ وَأَمَّا لَا سِتْدَانَ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ
بِظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ إِنَّمَا عَدَّ لَا سِتْدَانَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسْلِيحًا لِأَنَّهُ
فَعَلَ الْمُسْتَدِلَّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا

ثَبَّتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْأَسَدِ كَالْهُوَ لَا يُنْقَالُ مِنْ أَكْثَرِ إِلَى
 الْمُؤَيَّدِ أَوْ بِالْعَكْسِ كَالْأَخِيرِ هُوَ الْمَرْهُونُ وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ إِنْ أَعْمَمَ مِنْ
 أَنْ تَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُعْتَرِضًا أَوْ خَامِنًا وَهَذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عَرَفِ
 الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ تَكْبِيرٍ وَلِذَا جَاءَ فِي النَّصِّ يُقُولُ مَا سَيَقِي الْكَلَامُ لَهُ دُونَ
 مَا سَيَقِي النَّصُّ كَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنَى لَا سَتَبْطَأُ دُونَ عَمَلٍ -
 الْحُجُورِ فِيصِيرُهَا صِلُ الْمَقْضَى وَأَمَّا إِنْ قَالَ الَّذِي مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى
 الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سَيَقِي الْكَلَامُ كَمَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا
 السُّرِّي أَعْمَدَ قِيَامُ كَوْنٍ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السُّرِّي فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا
 أَصْلِيًّا وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا أَمْسَكَ أَحَدًا بِأَحَدِهِ
 الدُّنْيَا يَقُولُ قَالَهُوَ أَمَا طَابَ لَكُمْ كَانَتْ عِبَارَةُ النَّصِّ إِنْ كَمْ تَكُنْ نَصًّا فِيهِ
 بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ لَعَدَدِ فَإِنَّهُ نَصٌّ فِيهِ :-

ترجمہ :- پھر مصنف نے تقسیم راج کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہر حال استدلال بعبارت
 النص کو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم
 میں تقسیم کیا ہے کیونکہ استدلال استدلال کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہو وہ ذات
 عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال
 اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی
 ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا
 خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلا تکرار شائع و ذائع ہے اسی وجہ سے تعریفیں
 "ما سبق الکلام لہ" آیا ہے ما سبق النص لہ آیا اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے ما ل
 فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جماعی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم
 کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ما سبق الکلام لہ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سُّوَق
 سے مراد عام ہے کہ وہ سُّوَق نص میں ہو کیوں کہ جو سُّوَق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے
 اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب
 کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالیٰ کے قول فَاكْحُوا اَطَابَ لَكُمْ سے استدلال کرے تو یہ قول
 عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد
 کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے -

تشریح :- یہاں سے مصنفؒ نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال بامشارت النص (۳) اثبات بدلالة النص (۴) اثبات باقتضا النص استدلال بعبارة النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو انما عدل الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہونا اسی کو استدلال من المعلول الی العلّٰت کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھوئیں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلّٰت الی المعلول ہے کیوں کہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھوئیں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود اولہ کے ذریعہ احکام کو ثابث کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں بلکہ استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذات عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ تکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابث کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کی طرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا، شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہو بلکہ اس سے مراد عبارت قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو، اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہاء کی اصطلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے ٹیکر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسبقی الکلام لکھا گیا ہے اور ماسبقی النص لکھا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسبق الکلام کے لفظ سے استنباط کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسبق الکلام اس میں جو سبق ہے یہ اس سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے کیوں کہ نص میں جو سبق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سبق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول ناکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث در باع سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النص کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہر حال مقصود ہے اور یہ قول اباحت نکاح کے سلسلہ میں نص نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نص میں سبق کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نسا کو بیان کرنا چونکہ مقصود اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نص ہوگا۔

وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ بِإِسْمَارَةِ النَّصِّ فَقَدْ لَعَلَّ بِمَا تَبَيَّنَ بَيِّنَةٌ لَفْظٌ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ
وَلَا سَبْقٌ لَهُ النَّصِّ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَقَوْلُهُ بَيِّنَةٌ سَامِلَةٌ
لِلْعِبَارَةِ وَإِلَّا سَارَةً وَلَكِنْ تَخْرُجُ بِهِ لَكِنَّهُ النَّصِّ وَكَانَتْ لَيْسَ بِتَابِتٍ بِالظَّهِرِ
بَلْ بِغَضِّ النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لَفْظٌ يَخْرُجُ بِِ الْمُتَقَضِّ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِتَابِتٍ لِقَبْلِ شَرْعًا وَغَلًا
وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لَا سَبْقٌ لَهُ النَّصِّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّهَا مَقْصُودٌ
وَمُسَوِّقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ زِيَادَةً تَأْكِيْدًا لِتَحْرِيجِ الْعِبَارَةِ
وَتَوْضِيْحٍ لِلتَّغْيِيْفِ وَإِنْ كَمْ يَكُنْ مُتَحَاجًّا إِلَيْهِ يَغْنَى أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِ
دُونَ وَجْهِ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا يَقْضِيْ نَظْرَهُ وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى
مَنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ يَمُوتُ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ الْيَقَاتِ وَقَصْدُ الْإِذْلِ
بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالشَّائِيْ بِمَنْزِلَةِ الْإِسَارَةِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ
بِرَاقَتِهِمْ وَكَسْرَتِهِمْ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ الْإِسَارَةِ مَعَ وَصْمِهِمْ رَاجِعٌ
إِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُورَةِ فَقَوْلُهُ نَعَمْ وَالْوَالِدَاتِ يُرْضِعْنَ أَوْ لَا رَهْءُ
خَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ إِنْجَابُ نَفْسِهَا وَكَسْرَتِهَا كَجَلِّهَا
رَوْحَتُهَا وَمَنْكُوحَتُهَا فَلَا مَضَائِقَ فِيهِ وَإِنْ كَانَ كَجَلِّهَا فَهِيَ مُضَعَّةٌ
لِوَلَدِهِ يُجَلِّ عَلَى أَمْنٍ مُطْلَقَاتٍ مُنْقَضَةٍ عِدَّتْهُنَّ فِي كُلِّ تَقْدِيرٍ سَبْقٌ
لِإِبْتِائِ النَّفَقَةِ وَفِيهِ إِسَارَةُ الْإِنِّ السَّابِغِ الْآبَاءِ لَا الْمَعْنَى وَالْعَلَى
الَّذِي وَلِدَ الْوَلَدَ كَجَلِّ رَاقٍ الْوَالِدَاتِ وَكَسْرَتُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ بِلَا

الإختصاص يُعرف به أنَّ الكَلْبَ هُوَ الَّذِي أَخْتَصَرَ هَذِهِ النِّسْبَةَ بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ
وَالْكَابِ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى إِذْ لَكُنِ فِيهِ لَامٌ لَا إِخْتِصَاصَ وَكَذَا
لِيُشِيرَ هَذَا إِلَى أَنَّ لِلْأَبِ حَقَّ التَّمْلُكِ فِي مَالٍ وَلَدِهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ لِأَنَّهُ مُلْكُهُ
وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ أَحَدٌ فِي نَفَقَةٍ وَلَدٌ لَمْ لَا يُشَارِكُهُ فِي هَذِهِ النِّسْبَةِ
أَحَدٌ عَلَى مَا فَصَّلْنَا كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَخِيرِ.

ترجمہ: اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغت ثابت ہو
لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو پس ما تن کا قول
نظم عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ
نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغت اس سے مقتضی خارج ہو جاتا
ہے کیوں کہ وہ لغت ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول کتبہ غیر مقصود ولا
سبق لہ النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا
قول لیس بظاہر من کل وجہ عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح
ہے اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے
انسان کو اپنی سیدھی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشہ نشین
سے دائیں بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی،
اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول و علی المولد لہ رزقہن و کسوتہن، عبارت النص اور
اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور من ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات
یرضعن اولادہن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا ہے
اس بنا پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بنا پر
کہ وہ اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات ہی مطلقہ جن کی عدت
گذر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف
بھی اشارہ ہے کہ نسب آباہر ہی کی طرف منسوب ہوگا کیوں کہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص،
پر جس کے لئے بچہ جا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا پیڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولود کی طرف
نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور
لفظ اب کے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام
اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے

اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا مملوک ہے اور اس طرف بھی مشیر ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

شرح ۲: تقیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارات النص ہے اور استدلال باشارات النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہیکہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغتہً ثابت اور مفہوم ہو پیر عمل کیا جائے لیکن وہ ماثبت بنظم النص لغتہً مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظم عبارت النص اور اشارت النص دونوں کو شامل ہے کیوں کہ دونوں میں ماثبت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ دلالت النص کا ثبوت نظم نہیں ہوتا بلکہ معنی نظم سے ہوتا ہے اور لغتہً کی قید سے اقتضار النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ اقتضار النص لغتہً ثابت نہیں ہوتا ہے اور و لکن غیر مقصود و لاسبق لئے النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ماثبت بنظم النص لغتہً یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدیٰ بھی نظر سے دو سکر آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشہ چشم سے دایں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آ گئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آ جانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے علی المولود لہ رزقن و کسوتھن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوتہ مولود یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں من ضمیر اس والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والدات یرضعن اولادھن حولین کا ملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی صرح نہیں ہے کیوں کہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوتہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی اتنا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عدت گزر چکی ہے شوہر نے انکو

اپنے بچہ کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہر حال والدات کا نفقہ اور کسودہ میوی ہونیکی وجہ سے ہو دودنوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثباتِ نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثباتِ نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارتِ النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آبا کی طرف منسوب ہوتا ہے کیوں کہ آیت کے معنی ہیں **وَعَلَى الَّذِي وُلِدَ الْوَلَدُ**، لاجلہ رزقِ والدات دسوقن، یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود کی طرین نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولود، یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ **وَالِدٌ** چنانچہ باپ اگر قریشی عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفارۃ اور امانت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ دکن نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کی طرین نسب منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں طعن کا لام - اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ **مُلَابَسَتْ** کے لئے ہے کیوں کہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارتِ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیوں کہ مولود کا لام ملک اس پر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا ملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا ملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس سے مال کا مالک ہو جائے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطوم و مشروب کی ضرورت، ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بچہ کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اس کو ام ولد بنانا، ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشاعتِ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی اتفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمد کو میں زیادہ لکھ رہا ہوں تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَمَا سَوَاءٌ فِي إِيحَابِ الْكَلِمَةِ إِلَّا أَنْ لَا تَكُنْ أَحَدٌ عِنْدَ الْمَعَارِفِ يَفِي أَنْ كَلَامٍ مِنَ الْعِبَادَةِ
وَأَلَا شَأْنِي قَطْعِي لَكَ عَلَى الْمَرَادِ لَكِنْ تَرَحُّصَ الْعِبَادَةِ عَلَى الْإِسْطَارَةِ وَتَقْتِ الْمَعَارِفِ

مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ أَهْتَبُ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَدِينُ تُلْنَ وَمَا نَقَصَانِ عَقْلِنَا
وَدِينِنَا قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْتُ بَلَى قَالَ
تَقَعَلُ أَحَدُكُمْ شَطْرَ دَهْرٍ هَا فِي تَعْرِيبَتِهَا لَا قَصُومَ وَلَا تَصْلَةَ قُلْتُ بَلَى قَالَ
فَذَا لَكَ مِنْ نَقْصَانٍ دِينِهَا فَالْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَتْ مُسَوِّقًا لِلنَّقْصَانِ دِينِهَا
لَكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِأَنَّ لَفْظَ
الشَّطْرِ مُوَضَّعٌ لِلنَّقْصِ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهِ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ
خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رَوَى أَنَّهُ قَالَ أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْبَارِيَةِ
الْمَكْرُ وَالنَّيِّبُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِيَا لَيْلَتٍ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةٌ أَيَّامٍ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ
فِي هَذَا الْمَقْنَعِ فَرُجِحَتْ عَلَى الْإِشَارَةِ.

ترجمہ :- اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کیوقت اول زیادہ مقدار ہے یعنی عبارت
النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے
جو عورتوں کے حق میں مردی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا
کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عورت کو بھی شہادہ
مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے، عورتوں نے کہا ہاں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی
ہے نہ نماز پڑھتی ہے، عورتوں نے کہا ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصان دین کی
وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے
اشارہ یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیوں کہ شطر کا لفظ نصف
کیلئے موضح اور اسی لفظ سے امام شافعی نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ
دن ہے لیکن یہ اسکے معارض ہے جو مردی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل
مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ
اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں
برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان،
تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیوں کہ عبارت النص
سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

جو چیز اشارت النفس سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النفس سے ثابت شدہ چیز اقویٰ ہے اور اشارت النفس سے ثابت شدہ چیز غیر اقویٰ ہے اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النفس کو اشارت النفس پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدمے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہتے ہیں یہ ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النفس ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النفس یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعی نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اقل الحيض للبارية البكر واليثة ثلثة ايام وليا لهن د اكثره عشرة ايام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النفس کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدت حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النفس کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النفس کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النفس کو اشارت النفس پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النفس سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النفس سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا مردوح ہے۔

وَلَا إِسَارَةَ عَمُّومٍ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لَا تَكُلُّ مِمَّا تَابَتْ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَقِيلُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ
مِمَّا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَغَيْرُهُ وَمِثَالُ الْإِسَارَةِ الْمَخْصُوصِ
الْبَعْضِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُمْ سَبَقُوا لِقَاءَ
رَبِّهِمْ الشَّهَادَةُ وَلَكِنَّهُمْ يُفهمُ مِنْهُ إِسَارَةٌ أَنْ لَا يَقِيلَ عَلَيْهِ لَكِنَّهُ حَتَّى رَأَى الْجَوَّ لَا

قُلْتُ عَلَيْهِ تَمَّ حَرْفٌ فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَيْهِ سَبْعِينَ صَلَوةً وَهَذَا أَكْثَرُ عَلَى رَأْفِ الشَّافِعِيِّ
وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ أَثَرِائِهِ مَا قِيلَ إِنَّهُ خَصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ أَلِيَّةٌ
وَعَلَى الْكَافَّةِ جَارِيَةٌ وَلَدَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحُلُّ حَتَّى وَجِبَتْ عَلَيْهِ قِيمَتُهَا عَلَى مَا عَرِفَ -

ترجمہ: - اور اشارت النصف کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارت النصف کیلئے ہے اس لئے کہ انیس
سے ہر ایک نفسِ نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص و عام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا
احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولا تقولوا لمن يقتل فی سبیل اللہ
اموات ہے کیوں کہ یہ کلام شہدار کی بلندی درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارہ یہ
بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی
جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر شربار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں
امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں۔ اور بہر حال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے
جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلى المولود له الآیۃ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے دلی کہنے
کو خاص کیا گیا ہے کیوں کہ دلی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے۔

تشریح: - مصنف نے فرمایا ہے کہ اشارت النصف کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ
عبارت النصف کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور نظم کے عوارض میں
سے عموم و خصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص
البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابوزید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارت النصف سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ
عموم اس میں... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالانکہ اشارت النصف ایسا نہیں ہے پس جب ان کے
نزدیک اشارت النصف میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم
ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارت النصف سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو
خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے
گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارت النصف کے اعتبار سے شہدار کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے لیکن اشارت النصف کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ
نہ پڑھی جائے کیوں کہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی
جاتی لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہر حال اشارت النصف سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے

لیکن اس سے سید الشہداء رحمہ اللہ رسول حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور اخات کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول و علی المولود لہ سے بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونیکا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا لیکن اس سے ... بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا، لہذا باپ کو بیٹے کی باندی میں دہی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے دہی کرنا اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَلَمَّا ثَبُتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لَفْظٌ لَا اخْتِهَادَ أَجَدَلْ هَهُنَا عَنْ
طَلَبِ الْعِبَارَةِ وَالْإِسْأَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ
النَّصِّ فَالْعَمَلُ يَمُتُّ ثَبُتَ الْكَلِمَةِ هَذِهِ مُسَامَحَةٌ قَدِيمَةٌ مِنْ تَحْتِ الْأَسْلَامِ
حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً أَلَا سَتِيدَلَّانِ وَالْوُقُوفُ وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ وَتَارَةً الْعِبَارَةُ
وَالْإِسْأَارَةُ وَهُوَ مِنْ إِنْشَاءِ النَّظْمِ حَقِيقَةً وَتَارَةً الثَّابِتُ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِسْأَارَةِ
وَهُوَ مِنْ صِفَةِ الْحُكْمِ وَكَأَيُّ فِيهِ بَعْدُ وَصُورُ الْمَقْصُودِ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ تَخَرَّجَتْ
مِنْ قَوْلِهِ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةُ وَالْإِسْأَارَةُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ
الْقَوِيُّ الْمَوْضُوعُ لَهُ بَلْ مَعْنَاهُ أَلَا لَتَرَانِي كَالْإِبْلَامِ مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَقَوْلُهُ
لَفْظٌ يَمُتُّ عَنْ مَعْنَى النَّصِّ وَيُخْرِجُ بِهِ الْأَقْتِصَاءَ وَالْحُدُوفَ لَا نَهْمَا تَابِتَانِ
شَرْعًا أَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ لَا اخْتِهَادَ أَيْ كَيْدًا يَقُولُهُ لَفْظٌ وَفِيهِ رَدُّ عَلَى مَنْ
زَعَمَ أَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ الْكَلِمَةُ خَفِيَّةٌ وَالذِّكَا لَهْ جَلِيَّةٌ وَكَيْفَ
يَكُونُ هَذَا وَالْقِيَاسُ طَلَبُ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالذِّكَا لَهْ قَطْعِيَّةٌ يَرَاهَا
كُلُّ مَنْ أَهْلُ الْبَلْسَانِ وَالْيَقِينُ كَانَتْ هِيَ مَشْرُوعَةً قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَكَأَيُّهَا
مُنْكَرُ الْقِيَاسِ -

ترجمہ: اور ثابت بدالات النقص وہ چیز ہے جو معنی نقص سے لغتاً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجہد اجتہاد سے یہاں مصنف نے عبارت النقص اور اشارت النقص کے طریقہ سے مدلل کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالة النقص فاعل بہ اثبت لیکن یہ فقرہ الاسلام کی پرانی مساحت ہے

چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف حالانکہ یہ مجتہد کے فعل ہیں اور کبھی بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہو گئیں اور مصنف کے قول بمعنی النص سے اسکے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تانیف سے ایذا پہنچانا اور اس کا قول لغتہً معنی نص سے تیسرے اس قید سے اقتضار اور محذوف خارج ہو جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں شرعیاً عقلاً ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاد اس کے قول لغتہً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جن کا خیال ہے کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن غبی ہے اور دلالت علی ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس غبی ہے اس پر سوائے مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس شروع ہونے سے پہلے شروع ہوئی ہے اور مگرین قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

شرح ترجیح :- تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ثابت بدلالة النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغتہً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنف نے دلالت النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی توفیوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی توفیوں کے بیچ برابریاں، بھی فاضل مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مساحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف المناہجی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں اور اس طرح کی مساحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہو جانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت نفسی نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے۔ ولیس المراد به معناه اللغوی الموضوع لہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کے قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اُسی

خیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لفظ ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لمعان" میں تانیف سے ایلام اور رنج ہو جانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تانیف کے معنی موضوع لہ کلہ ان کے ساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں بمعنی النص لفظ کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں لفظ کی قید معنی النص کی تیسرے اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقصود اور محدود کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اصل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاد آگے قید احترازی نہیں ہے بلکہ مضیف کے قول لفظ کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس "غنی ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تانیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت ہے یعنی جس طرح اذیت والدین کی وجہ سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح اذیت والدین کی وجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال جب یہاں اصل فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چون کہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک گونہ خواہ ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس غنی کہا جائیگا، ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر جا رہا ہیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت کو ہر شخص جان سکتا ہے جو اصل زبان ہوا اور

لفظ سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہوتا تو دونوں قطعی تھے یا دونوں قطعی ہوتو دونوں پر صرف مجتہد مطلع ہو پاتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَأَنَّهُمْ عَنِ التَّائِيْفِ يُوقِفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بُدُوْنِ الْاجْتِهَادِ فِي الْمَثَالِ مُسَاحَتْ
وَأَكْثَرُ أَنْ يَقُولَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِي يُوقِفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ
وَالْمَقْصُودُ وَاضِحٌ يَبْغِي أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلَا تَقْلُ لَهَا أَتِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ النَّهْيُ،
عَنِ التَّكْلِمِ بِأَدَبٍ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعَبَاقِ النَّصِّ مَعْنَاهُ الْإِلَازِمُ الَّذِي هُوَ الْإِلَازِمُ
وَلَا كَمَا نَصَرْنَا قَدْ تَبَيَّنَتْ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالسَّيِّئِ وَالْكَامِثَةُ الشَّرْعِيَّةُ
الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُورَةً فِي الْمَطْوَعَاتِ

ترجمہ :- جیسے نہی عن التائیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے مثال مذکورہ میں مساحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التائیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول "فلا تقل لها ات" کے معنی موضوع لئے ہیں صرف ان کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص میں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح :- دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جیسے والدین کے سامنے ان کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیوں کہ آیت "فلا تقل لها ات" کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذا والدین کی وجہ زبان سے کلمہ "ان کہنا" ممنوع ہے تو ضرب و شتم جس میں ایذا رسانی زیادہ ہے بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

تشریح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مساحت ہے اس طور پر کہ نہی عن التائیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب نہی عن التائیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنف یوں فرماتے کہ حرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التائیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التائیف سے ہوتا ہے اس صورت

میں ضرب و شتم کا حرام ہونا دلالت النقص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیوں کہ ضرب و شتم کی حرمت دلالت النقص سے ثابت ہے بہر حال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقبل لہا ان کے معنی موضوع کے صرف کلمہ ان کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النقص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہچانے سے روکنا دلالت النقص ہے اور جو چیز دلالت النقص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتب ابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النقص کی وجہ سے لواطت میں حد زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو موجب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محل حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محل حرام میں پانی بہا کر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حد زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چون کہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حد زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهِ كَالثَّابِتِ بِالْإِسْأَرَةِ إِلاَّ عِنْدَ التَّعَارُضِ نَفْعُ آتِ الدَّلَالَةِ الْيَصْرُ
كَالْإِسْأَرَةِ لَكُونِهَا قَطْعِيَّةً لَكِنْ الْإِسْأَرَةُ أَوْ لِي عَلَى التَّعَارُضِ فَمَثَلُهَا
قَوْلُهُ تَعَمُّ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحَرُّوْا رَقَبَةً مُؤْمِنَةً فَإِنَّهُ لَمَّا أَوْجَبَ
الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَطَا طَبَعَ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ أَرْذَى حَالًا فَالْأَوَّلَى أَنْ تَحِبَّ
عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَعْلَى حَالًا وَهَذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي وَجِبِ الْكَفَّارَةِ
عَلَى الْعَامِدِ وَتَحَرُّبِ تَقُولُ أَنَّهُ يُعَارِضُهُ قَوْلُهُ تَعَمُّ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا
مُتَعَدِّ الْجَزَاءِ حَقَّقَهُمْ خَالِدٌ فِيهَا فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى إِسْأَرَةِ النَّصِّ عَلَى أَنَّهُ
لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ إِذَا جُزِيَ اسْمُ الْكَافِي وَالْفِعْلُ هُوَ كَمَا الْمَذْكُورُ
فَعَلِمَ لَأَجْزَاءِ لَهُ سَوْجُهُمْ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ
الدِّيَّةُ وَالْقَصَاصُ كَمَا نَقُولُ ذَلِكَ جَزَاءُ الْحَلِّ وَآمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ
الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَبَتْ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سَلِمَ ذَلِكَ فَالْقَصَاصُ
ثَبَتَ يَنْصِبُ الْخَرَّ.

ترجمہ :- اور دلالت النقص سے ثابت شدہ چیز اشارت النقص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النقص بھی اشارت النقص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النقص اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کر دے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے
خاطی پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطی عائد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عائد پر
جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجہ ادنیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عائد پر کفارہ واجب
ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”ومن یقتل مومنا معتداً فجزاؤه جہنم خالد فیہا“ اس کے معارض ہے،
اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عائد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ
جزا کا نام ہے نیز جزا سے کل جزا مراد ہے پس معلوم ہو گیا کہ قاتل عائد کیلئے جہنم کے، علاوہ
کوئی جزا نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے
کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ محل کی جزا ہے اور یہی فعل کی جزا تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے،
اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں
دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم
ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت
ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اشارت النص پر عمل کرنا ادنیٰ اور قابل ترجیح ہوگا،
اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف
معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل
ہو گیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارض کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح
ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”ومن قتل مومنا خطأ
فجریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطا قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عائد پر کفارہ واجب
کیا ہے چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے کہ خاطی جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر
کفارہ واجب ہے تو قاتل عائد جو خاطی کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ
ادنیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل خاطی پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت
ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”ومن یقتل مومنا معتداً فجزاؤه
جہنم خالد فیہا“ امام شافعیؒ کے اس قول خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگرچہ ہے،
اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عائد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے
طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عائد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ آیت میں جرار کا

لفظ مذکور ہے اور جزا نام بے کافی کا، نیز جو جزا مذکور ہے اس سے پوری جزا مراد ہے نہ کہ بعض جزا، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عائد کی پوری جزا اور قاتل جزا دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزا نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عائد کی اور کوئی جزا نہیں ہے تو، قاتل عائد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی آیت سے بطریق دلالت النفس قاتل عائد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النفس قاتل عائد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کیوقت اشارۃ النفس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النفس پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتل عائد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہب احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتل عائد کی کامل اور کافی جزا ہے اور اس کے علاوہ اس کی کوئی اور جزا نہیں ہے تو قاتل عائد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ قاتل عائد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمدتاً قتل کر دے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہر حال قاتل عائد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزا نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزا سے مراد آخرت کی جزا ہے اور مطلب یہ ہے قاتل عائد کیلئے آخرت میں کل جزا دوزخ ہے، پس اگر قاتل عائد پر جزا دنیا بنا کر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزا سے مراد تو کامل اور کافی جزا ہے لیکن آیت میں جزا کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزا ہے یعنی فعل قتل عمد کی کل جزا دوزخ ہے اور فعل قتل خطا کی کل جزا کفارہ ہے اور دوسری دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزا نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزا ہے کیوں کہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزا ہونے میں مضرت نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نفس سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکنا علیہم فیما ان النفس بالنفس والعین بالعین والالاف بالالاف والآیہ۔

وَلِهَذَا اثْبَاتُ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ يَدُلُّ عَلَى دَلَالَةِ الْقُصُومِ دُونَ الْقِيَاسِ أَمْحَى كَاجَلِي أَنْ لَدَلَّةً
قَطْعِيَّةً وَالْقِيَاسُ طَبَقِي نَقِيضُ اثْبَاتِ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَهَذَا
إِذَا كَانَتِ الْقِيَاسُ بَعْدَ مُسْطَبَّةٍ وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ بَعْدَ
مَنْصُوصَةٍ فَهِيَ تَسَاوِي الدَّلَالَةِ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْإِثْبَاتِ مِثَالِ اثْبَاتِ

الْحَدُّ دِرْبَالِدٌ كَالْتِهْ اِنْثَابَتْ حَدَّ الرِّبَا بِالرَّحْمِ عَلَى غَيْرِ مَا عَنِ الَّذِي ثَبَّتَ عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ
كَانَ مَا عَنِ اِنَّمَا رَجِمَ لَا تَكُنْ اِنْ ثَبَّتَ مَاعِزٌ اَوْ صَحَابِيٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَتْ
كَذَلِكَ يُرْجَمُ وَلَكِنْ ثَبَّتَ الرَّحْمُ عَلَى كُلِّ رَأْسٍ مُّحْصَنٍ بِنَصِّ الْاُخْرَا اَيْضًا اِنْثَابَتْ
حَدَّ قَطْعِ الطَّلِيْقِ عَلَى مَنْ كَانَ رِدْعٌ لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ لَمْ يَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ مَسَدًا

ترجمہ کہ :- اور اسی لئے حدود و کفارات کو دلالتِ نصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ
دلالتِ قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے حدود و کفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے اور
یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علتِ مستنبط سے ہو اور جب اس کا ثبوت علتِ منصومہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے
اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہو گا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرحم کو اس ماعز کے
علاوہ یہ ثابت کرنا ہے جس پر عبارتِ نفس سے حد زنا بالرحم ثابت ہوئی تھی کیوں کہ ماعز کو صرف اس وجہ سے
رحم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محسن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابی تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہو گا اسے
رحم کیا جائیگا اور دوسری نفس سے بھی ہر زانی محسن پر رحم ثابت ہے اور نہ ہی کی حد کو... باری تعالیٰ کے
قول و یسعون فی الارض نساء کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو نہ ہر نساء کا مددگار ہو۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالتِ نفس چونکہ اشارتِ نفس کے
برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسی لئے دلالتِ نفس کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست
ہو گا کیوں کہ قیاس ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود و کفارات ثابت
نہیں ہوتے بلکہ یا قاطع ہو جاتے ہیں اور دلالتِ نفس چون کہ ایسی قطعی دلیل ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ
نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد
بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے حالانکہ خبر واحد سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ تو
اس کا جواب یہ ہو گا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے اس کے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث
میں کہ اصل یہ وہ بلا شبہ اور بلا ریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی
اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علتِ مستنبط سے ہو،
اور جب اس کا ثبوت علتِ منصومہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود و کفارات کو ثابت کرنے میں دلالت
النفس کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا ہے، دلالتِ نفس کے ذریعہ حدود
ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رحم
کو ثابت کرنا ہے، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا درجہ اکابر کا ثبوت بطریق عبارتِ نفس ہے

اس طور پر کہ ماغز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ مخد کا لا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرہ دستلاخ زمین میں لیج کر رجم کر دیا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماغز اسلمی کے بارے میں مخصوص ہے اس لئے ماغز اسلمی پر حد زنا رجم کا اقرار اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماغز اسلمی کو رجم ماغز مہنے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محض رشادی شدہ ازانی ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے، لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی بجالہ صحنہ زنا کرے گا اس کو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نص بھی ہر زانی محض پر رجم ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ہے الشیخ والشیخہ از انیافا حرم حاکما لا من اللہ یہ آیت اگرچہ منسوخ اتلاوات ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہر حال ہر زانی محض پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دودلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ولسیون فی الارض فسادا بطریق عبارت النص محاربین پر زہنی کی حد واجب کرتا ہے اور محاربہ کی صورت قتال اور بوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی میں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چون کہ ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے زہنی کی حد واجب ہوگی۔

وَقَالَ اَثْبَاتُ الْكُفَّارَاتِ بِالذَّلَالَةِ اَثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ .. عَلَى امْلٍ وَطِئَتْ عَمَلًا فِي نَهَارٍ
رَمَّانَ يَدَا لَهْ نَصْرٍ وَرَدَّ فِي الْاَعْلَى جَمِيعَ رَمَّانَ عَمَلًا وَعَلَى اَكْلِ مَنْ
يَفْعَلُ الْجَمَاعَ سَوَاءٌ لَانَّهُ اِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِمَسَادِ صَوْمِهِ لَا لَانَّهُ اَعْرَاجُ
مَخْصُوصٍ أَوْ رَجُلٍ وَ اَثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ اَكَلَ أَوْ شَرِبَ عَمَلًا اِبْدَ لَانَّهُ
هَذَا النَّصْرُ الْوَارِدُ فِي الْجَمَاعِ لَانَّهُ اِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِأَجْلِ أَنَّهُ اِنْسَادُ
لِلصَّوْمِ لَا لَانَّهُ جَمَاعٌ فَقَطْ فَكُلُّ مَا فِيهِ اِنْسَادُ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَكْلِ وَالشَّرْبِ ن
الْوَطْئِ تَحْتَ نِيَةِ الْكُفَّارَةِ غَيْرُ مُتَقَرَّرٍ بِالْجَمَاعِ وَالسَّانِعِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ
وَيَقُولُ لَا تُحْتَبِ الْكُفَّارَةُ اَلَا بِالْجَمَاعِ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهُ كَيْسَ اِنْسَادُ الصَّوْمِ لِلْجَمَاعِ
فَقَطْ وَهَذَا اَنَّا لَوَ اِنْ عَدَّ امْتِثَالِ هَذِهِ اَلْاَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا يُحْسِنُ لَانَّ السَّانِعِ
لَمْ يَكُنْ هَذَا مَعَهُ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ تَكَانَ يَتَّبِعُ أَنْ يَعْدَ فِي الْعِتَاسِ
وَمِثْلُ هَذَا أَكْثَرُ لِنَادِرٍ ..

ترجمہ کے بعد دلالت النہی سے کفارات ثابت کرنے کی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے، جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نہی کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو، اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے نہ اس لئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا یا ہوا اس نہی کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس کا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اس لئے کہ یہ فقط جماع ہے لہذا ہر وہ چیز جو روزہ کو توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا دیہ حکم، جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے لہٰذا فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفرد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صفت جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علمائے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی اہل زبان کی یکے باوجود اس کو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کے لئے بھی۔

تشریح۔ شارح نے دلالت النہی سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نہی یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاری، روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقاؐ مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا، اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقاؐ نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے اس نے کہا نہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے، اس نے کہا نہیں، اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کر لیا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کر دو، اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ متقی کون ہوگا، حرمین میں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا منس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے گھروالوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہوتا ہے یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بیان

دارد ہوئی ہے اس لئے عمدۂ اجماع کریمکی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النفس ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالت النفس سے ثابت ہوگا کیوں کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریمکی جنابت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنابت جس کی طرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالت اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنابت پائی گئی ہے اس لئے دلالت اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النفس ثابت ہوا ہے اور اسکی بیوی پر بطریق دلالت النفس ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہوا در رمضان کے دن میں عمدۂ اجماع کا مرتکب ہوا اس پر بھی بطریق دلالت النفس کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ روزہ فاسد کریمکی جنابت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمدۂ اکھایا یا پانی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نفس کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نفس اعلیٰ کے جاء کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریمکی جنابت کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنابت کا ملکہ کا تحقق ہوگا، اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر یا جماع کر کے فاسد کیا گیا ہو حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماع تام وجوب کفارہ کی، علت ہے چونکہ عورت کی جانب سے جماع نام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہر حال جب امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع تام ہے تو کھانے پینے کی صورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النفس کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت النفس میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالت النفس کا وجود ہوتا امام شافعیؒ اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہذا مناسب یہ ہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذَا الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَاضِ
الْأَلْفَاظِ وَهَذَا مَقْعِدٌ لَا زِمَ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لَفْظُهُ وَلَا لِبَابِ الْعِلَّةِ كَالْأَذَى مَثَلًا
إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحَرَمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِأَنْ يُوجَدَ
الْأَذَى لَمْ يُوجَدْ الْحَرَمَةُ فَإِنَّمَا وَجِدَتْ الْعِلَّةُ وَجِدَتْ الْحَرَمَةُ وَلَا
يُسَمَّى هَذَا تَقْيِيمًا

ترجمہ: جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کیلئے
عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لئے کے لئے
لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذی جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت
ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے
پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تقیم نہیں کہا جاتا ہے۔
تشریح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال
نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال
بھی نہیں ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی یعنی جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں، بہر حال جب یہ معنی
موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا
دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیت والدین کا جتنا عیب ضرب و شتم کی حرمت کیلئے علت
ہونا ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود
ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں
تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیوں کہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونیکا احتمال
رکھے، حاصل یہ ہیکہ جہاں علت اذیت والدین پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تقیم
نہیں کہا جائیگا کیوں کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِقْتِصَاءِ النَّصِّ قِيمًا لَا يَتَعَلَّى النَّصْرُ إِلَّا بِشَرْطِ تَقْدِيمِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ
إِقْتِصَاكَ النَّصْرَ لِنَصْرِهِ مَا تَنَاوَلَهُ نَصْرًا هَذَا أَمْرًا فَإِلَى النَّصْرِ بِوَسِطَةِ الْمُقْتَضَى

فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصْرِ فِي هَذِهِ الْبَيِّنَاتِ تَوَحُّدًا أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ
بِاقْتِضَاءِ النَّصْرِ هُوَ الْمُقْتَضَى اسْمُ الْمَفْعُولِ وَالْأَقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلَى مَعْنَاهُ وَيَكُونُ
الْمَعْنَى وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَالْكَلِمَةُ الَّتِي تَعْمَلُ النَّصْرَ لَا يَشْرُطُ تَقَدُّمُهَا عَلَى النَّصْرِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْمُقْتَضَى
أَمْرٌ اقْتِضَاءُ النَّصْرِ بِصَحَّتِهِ مَا تَسَاوَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْمُقْتَضَى مَصَافًا إِلَى النَّصْرِ
بِوَسِطَةِ الْأَقْتِضَاءِ فَجَيِّدٌ يَكُونُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضَى بِمَعْنَى الْأَقْتِضَاءِ وَنَسَخَهُ تَقَدُّمُهَا
بِالْمَصَافَةِ أَوَّلًا مِنْ تَقَدُّمِهَا بِالْمَاضِي يَكُونُ تَعْنِي بِهَا الْمُقْتَضَى لَا لِلْكَلِمَةِ الثَّابِتِ
بِهِ فَيَخَالِفُ قَرِينَتَهُ أَعْنِي الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ وَثَابِتُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْأَقْتِضَاءُ
بِعْنِي لِنَصْرِ هُوَ تَعْنِي لِلْكَلِمَةِ الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضَى لَا لِلْمُقْتَضَى وَقَوْلُهُ تَقَدُّمُ صِيغَةُ فِعْلٍ
مَاضٍ وَالْمَعْنَى وَأَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصْرِ فَالْكَلِمَةُ الَّتِي تَعْمَلُ النَّصْرَ فِيهِ لَا يَشْرُطُ
تَقَدُّمُ ذَلِكَ الشَّرْطُ أَمْرٌ اقْتِضَاءُ النَّصْرِ بِصَحَّتِهِ مَا تَسَاوَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْحُكْمُ
الَّذِي نَحْبُحُ فِي تَعْنِي بِهِ مَصَافًا إِلَى النَّصْرِ الْمُقْتَضَى بِوَسِطَةِ الْمُقْتَضَى فَإِنَّ النَّصْرَ
الْمُقْتَضَى دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ فَمِنْ يَكُونُ قَوْلُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ
دَلِيلًا لِقَوْلِهِ لَا يَشْرُطُ تَقَدُّمُهَا وَيَكُونُ حُلُّ قَوْلِهِ كَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصْرُ عَلَى قَوْلِهِ وَأَمَّا
الثَّابِتُ بِوَسِطَةِ قَوْلِهِ فَصَارَ هَذَا أَيْ لَا إِرْبَاطَ بَيْنَهُمَا -

ترجمہ کر :- بہر حال جو چیز اقتضائے نص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط
کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے
جس کو نص شامل ہو، لہذا یہ مقتضی، مقتضی کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضائے نص
سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے اس عبارت کی دو توجہیں ہیں ایک توجہ یہ ہے
کہ جو چیز نص کے اقتضار سے ثابت ہو وہ مقتضی اسم مفعول ہو اور اقتضار اپنے معنی میں مصدر ہو، اور عبارت
کے معنی یہ ہوں، مقتضی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیوں کہ
وہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، پس
یعنی مقتضی اقتضار کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضی اقتضار کے
معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدمہ کا نسخہ تقدم ماضی سے اولیٰ ہے اور یہ مقتضی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس ..
حکم کی جو مقتضی سے ثابت ہوا۔

لہذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالت نص سے ثابت ہے، دوسری توجہ یہ ہے کہ اقتضار
مقتضی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی سے ثابت ہے مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور اس کا قول

تقدم فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوں گے، بہر حال وہ حکم جو مقتضی نفس سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نفس عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نفس پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نفس نے تقاضہ کیا ہے اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نفس شامل ہے پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضی کے واسطے اس نفس مقتضی کی طرف مضاف ہے کیوں کہ نفس مقتضی مقتضی پر دال ہے اور مقتضی اس کے حکم پر دال ہے، پس اس وقت مصنف کا قول "نان ذالک امر"، مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول "فالم یعمل النفس" اس کے قول فصار هذا کے واسطے اس کے قول واما اثبات پر محمول ہوگا ورنہ ان کے درمیان ربط نہ ہوگا۔

تشریح :- تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضار النفس سے ثابت ہو یعنی مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نفس عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز نفس پر مقدم ہو۔ کیوں کہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نفس اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضی (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نفس کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضی، نفس کی طرف اقتضار کے واسطے منسوب ہوگا، شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجہیں کی گئی ہیں، ایک توجہ یہ تو یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت "اثبات باقتضار النفس" (جو چیز نفس کے تقاضہ سے ثابت ہے) مراد مقتضی (اسم مفعول) ہے اور اقتضار النفس میں جو لفظ اقتضار ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطہ مقتضی میں جو لفظ مقتضی بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضار مصدر کے معنی میں ہے اور بشرط تقدم میں لفظ تقدم اضافت کے ساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلام کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نفس عمل نہیں کرتی مگر نفس پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کے ساتھ کیوں کہ یہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نفس اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضی (اسم مفعول) اقتضار کے واسطے سے نفس کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضی (اسم مفعول) سے ثابت ہے اس کی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرن یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضار النفس میں نفس مقتضی کی تعریف کی گئی ہے، بہر حال مذکورہ صورت میں اقتضار النفس کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ اما اثبات باقتضار النفس میں اقتضار مقتضی (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما اثبات باقتضار النفس کے معنی ہوں گے اما اثبات بمقتضی النفس یعنی وہ چیز جو مقتضی نفس سے ثابت ہوتی ہے

وہ حکم ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی نص سے ثابت ہوتا ہے اور نص مقتضی کی تعریف نہ ہوگی، اور الا بشرط تقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہر حال وہ حکم جو مقتضی سے ثابت ہے وہ چیز جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نص مقتضی کی طرف مقتضی (اسم مفعول) کے واسطے سے منسوب ہے کیوں کہ نص مقتضی مقتضی پر دلالت کرتی ہے اور مقتضی (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول ان ذلک امر الا بشرط تقدم کی دلیل ہے اور مصنف کا قول نہ لم یعمل بالنفس مصنف کے قول اما اثابت پر محمول ہے نصارضا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو نہ لم یعمل اور اما اثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(فوائد) نور الانوار کے پیش نظر نسخہ میں نکان کا اثبات بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چون کہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطہ مقتضی کے بد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم اقتضار النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضی (اسم مفعول) سے اور مقتضی (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نص مقتضی (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَامَةُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغِ عِنْدَ ظَهْرِهِ بِخِلَافِ الْحُدُوثِ يَنْبَغِي أَنْ
عَلَامَةُ الْمُتَقَضِّي أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُتَقَضِّي عِنْدَ ظَهْرِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ نَعْتَبِرُ حَرْفًا
تَدَارِ الْمُتَقَضِّي يَأْتِي يَقُولُ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَأَقِي الْكَلَامِ عَنْ سُنَّةٍ فِي
الْفِظَةِ الْمُتَغَيَّرِ بِخِلَافِ الْحُدُوثِ إِذَا قُدِّرَ أَنْ يَنْقَطِعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ
وَأَسْأَلُ الْقُرْبَىٰ فَإِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْأَهْلِ وَيَقَالُ وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ يَتَحَوَّلُ
السُّؤَالُ عَنْ الْقُرْبَىٰ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ عَنْ أَهْلِ الْقُرْبَىٰ مِنَ النَّصَبِ إِلَى الْحَجْرِ
وَلَكِنْ يَتَقَضَّى الْقَاعِدَ ثَانٍ يَقُولُ تَعَالَى قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَانَهُ أَنْ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضْرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجْرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ لِمَا فِي تَقْدِيرِ يَوْمَةٍ أَنَّهُ مُحْدُوثٌ وَيَقُولُهُ اعْتَقَى عَبْدُكَ عَيْتِي بِأَلْفِ
قَانَهُ أَنْ قُدِّرَ النَّبِيَّ وَيَقَالُ يَوْمَ عَبْدُكَ عَيْتِي وَكُنِّي بِالْأَعْتَاقِ فَإِنَّ يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ بِمَا مَوْزُونًا بِاعْتَاقِ عَبْدٍ أَمْرٌ يَكُونُ قَبْلَ ذَلِكَ مَأْمُورًا بِاعْتَاقِ عَبْدٍ
الْمَأْمُورِ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُتَقَضِّيَ شَرْعِيٌّ وَالْحُدُوثَ لَوْحِيٌّ وَأَمَّا

وَقِيلَ إِنَّ الْمُتَّقِينَ وَالْمُقْتَنِينَ كِلَاهُمَا إِذَا نَفِي لِقُتِيضَاءِ بِخِلَافِ الْمُحَذِّفِ فَإِنَّ
الْمَلَّ دَفِيهِ الْمُحَذِّفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجَمَلَةِ فَالْمُحَذِّفُ فِي حَكْمِهِ الْمَقْدَرُ لَا يَجْلُو عَنْ
الْعِبَارَةِ وَالْإِسَارَةِ وَاللَّهْ لَا تَدْرِي وَلَا قُتِيضَاءِ وَلَيْسَ قَسْمًا خَارِجًا عَنِ الْاَرْبَعَةِ.

ترجمہ: اور مقتنی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو، برخلاف محذوف کے یعنی مقتنی کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتنی متغیر نہ ہو، جیسے اس کا قول ان اکلت نعبدی حرؑ پھر جب مقتنی مقدر کر کے یوں کہے ان اکلت طعاماً تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریتہ میں پس جب لفظ اهل مقدر کر کے کہا جاتا ہے واسأل اهل القریتہ تو سوال قریہ سے اهل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول قعلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مفید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعحق عبدک عنی باللف سے (بھی ٹوٹ جاتا ہے) کیوں کہ اگر مع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی دکن دکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتنی ہے کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتنی شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے امثال اور کہا گیا کہ مقتنی، اور مقتنی دونوں اقتضار میں مراد ہوتے ہیں برخلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت اشارت، دلالت اور اقتضار سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

شرح: ہر مصنف نے مقتنی اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتنی کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتنی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت نعبدی حرؑ کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتنی (اسم مفعول) یعنی طعاماً کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکلت طعاماً نعبدی حرؑ تو باقی کلام یعنی نعبدی حرؑ، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اس کے برخلاف محذوف کے جب اسکو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل مخدوف ہے پس جب لفظ اہل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریہ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریہ ظہور اہل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہو گیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہو گیا۔

شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کر گئے ہیں (۱) ظہور مقتضی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے (۳) ان دونوں پر نقص وارد ہوتا ہے قاعدہ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول نقلنا اضرب بعصاک الحجر فأنفجرت منه اثنتا عشرة عیناً، سے نقص وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں فاضل الحجز عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے نقلنا اضرب بعصاک الحجر فنضرب فاضل الحجز، فأنفجرت منه اثنتا عشرة عیناً، تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقص وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا ائتبع عبدک عینی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کر دے، یہ کلام صحیح کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر یہی کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے ائتبع عبدک عینی بالف وکن وکیل بالاعتاق اپنے غلام کو میسر ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالانکہ وہ مقتضی ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضی سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضی کے بعد امر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہو گیا ملاحظہ فرمائیے یہ مثال مقتضی کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام تغیر ہو جاتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضی کے وقت کلام تغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چون کہ نقص وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرطاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی اور مقتضی دونوں، اقتضار میں مقصود ہوتے ہیں انھوں کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحتہ مذکور ہو وہ مقصود ہوتا ہے و اسأل القریہ میں صرف اهل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملة فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے خارج ہے اور مقتضی کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکور

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضار النص پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمِثْلَهُ الْأَخَرُ بِالْمَخْرُجِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمَلِكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَخْرُجِ
هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُزْهِقُ رِقَبَةً فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمَلِكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَانَتْ قَالُ
فَتَجَرُّ رِقَبَةً مَمْلُوكَةً لَكُمْ فَإِنَّ الْأَعْنَاقَ الْحَيَّةَ وَعَبْدَ الْغَيْرِ لَا يَتَجَرُّ رِقَبَةً
رِقَبَةً مُقْتَضٍ وَفُلُوكَ لَكُمْ مُقْتَضٍ وَحَكْمُهُ وَهُوَ الْمَلِكُ تَابِتٌ بِالْمَقْتَضِ وَقِيلَ
الْمَلِكُ ذِيهِ قَوْلُهُ أَعْتَقَ عَبْدُكَ عَنْهُ بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَقْتَضَ الْبَيْعِ فَكَانَتْ قَالُ
بِعَبْدِكَ عَنْهُ وَكَانَ ذِكْرُ الْأَعْنَاقِ فَلَمَّا تَبَيَّنَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ
شَرْطُ أَنْ يَنْتَفِعَ نَفْسُهُ فَيَسْتَفْعِي عَنْ الْإِحْجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَخْرُجُ فِيهِ خِيَارُ الرُّدْوَةِ
وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطُ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرْطُ الْأَعْنَاقِ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ كَقَوْلِ
أَهْلِهِ لِلْأَعْنَاقِ فَلَا يَتَعَيَّرُ مِنَ الْقَبْلِ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ
لَوْ قَالَ أَعْتَقَ عَبْدُكَ عَنْهُ بَعْدَ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهَبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
اِقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَفْعِي هَذِهِ الْهَبَةَ عَنِ الْقَضِيَّةِ مَا يَسْتَفْعِي الْبَيْعَ عَنْ الْإِحْجَابِ
وَالْقَبُولِ بَلْ أَدْلَى كَأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطُ الْإِحْجَابِ وَالْقَبُولِ رُكْنٌ
فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنَ السَّقُوطُ فَالشَّرْطُ أَدْلَى وَلَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِحْجَابَ
وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ فَمَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ كَمَا فِي السَّالِفِ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهَبَةِ
فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ بِحَالٍ.

ترجمہ :- اور اس کی مثال ادلئے کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقضی ہے
حالانکہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے کیوں کہ یہ ملک
غیر کا مقضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ مملوکہ لکم اس لئے کہ عہد اور عہد غیر کا اعتنا
درست نہیں ہے پس تحریر رقبہ مقضی ہے اور مملوکہ لکم مقضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس
مقضی سے ثابت ہے جو مقضی، مقضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتق
عبدک عنی بألف ہے اس لئے کہ امر بالا اعتنا بیع کے معنی کا مقضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بیع عبدک

عینی دکن کیلی بالاعتاق پس چونکہ بیع اقتضائاً ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب و قبول سے مستثنی ہوگی اور اس میں اختیار و ریت اختیار عیب اور اختیار شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط یعنی امر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہذا صبی اور مجنون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر تائل نے اُلف کا ذکر کرے بغیر اعتیق عبدک عینی کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستثنی ہوگا جیسا کہ بیع، ایجاب و قبول سے مستثنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیوں کہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں لہذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعالیٰ میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ کیے کیوں کہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقتضی راسم فاعل کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرینکا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ مذکور نہیں ہے شاہد کہتے ہیں کہ مثال کا لفظوں میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ مملو کہ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں تحریر رقبہ مقتضی رباکسر اور مملو کہ لکم مقتضی ربالفتح ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقتضی ربالفتح یعنی مملو کہ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی ربالفتح یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعتیق عبدک عینی بالف عن کفارہ عینی ہے یعنی میرے کفارہ عین سے میری طرف ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے پس قائل کا قول اعتیق عبدک عینی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لاعتق فیما لایملک کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ امر کو اپنے غلام کا مالک کر دے اور پھر اس کی طرف سے دکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر دے گویا قائل نے یوں کہا "بع عبدک عینی بالف دکن کیلی بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اعتاق امر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور امر کیلئے غلام کی ولادہ ہوگی اور امر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی رباکسر اور معنی بیع مقتضی ربالفتح ہے الغرض اس کلام سے بیع کا، ثبوت اقتضائاً و اعتیق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضائاً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہذا اس جگہ

بیع جو اقتضائے اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع لایجاب و قبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اس میں خیال و ردیت خیاری عیب اور خیال شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضی (بالکسر) یعنی اعتنائ کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً امر کا مکلف ہونا اور اعتنائ کا اہل ہونا، پس نابالغ اور مجنون چون کہ دونوں اعتنائ کے اہل نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف سے اعتنائ درست نہ ہوگا، بہر حال اس جگہ بیع، مقتضی یعنی اعتنائ کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوتا کہ اس جگہ بیع کا اعتنائ کے تابع ہونا ظاہر ہو جائے جو کہ جو چیز اقتضائے اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسی لئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اعمیٰ عبدک عینی کہا، الف کا ذکر نہیں کیا، تو اس صورت میں بھی اگر مخاطب نے غلام آزاد کر دیا تو امر کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائیگا اور غلام کی ولایت امر کیلئے ہوگی، کیوں کہ امر کا یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا صلی عبدک ثم کن دیکل بالاعتنائ، اپنا غلام میسر لئے ہبہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہبہ، قبضہ سے مستغنی ہو جائیگا جیسا کہ بیع لایجاب و قبول سے مستغنی ہو جاتی ہے بلکہ ہبہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہو جائیگا کیوں کہ ہبہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے لایجاب و قبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ امر نے غلام مومہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو امر اس غلام کا مالک ہوگا اور امر کی طرف سے غلام آزاد ہو جائیگا امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیع میں لایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی (بغیر لایجاب و قبول کے لین دین) میں لایجاب و قبول ساقط ہو جاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ہبہ میں قبضہ و سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو، ہبہ کیلئے بہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چون کہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو امر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب امر غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام امر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور امر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ امور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ولایت امور ہی کے لئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ لَا عِنْدَ الْمُعَاظَةِ أَيْ هَذَا سَوَاءٌ فِي إيجاب الْحَلْكِ الْفَلَقِ
إِلَّا أَنَّهُ يَنْتَهِجُ الدَّلَالََةَ عَلَى الْاِقْتِصَاءِ عِنْدَ الْمُعَاظَةِ مَثَلَهُ قَوْلُهُ لِعَامَّةٍ نَحْبِيَّةٍ ثُمَّ
أَوْصِيَهُ ثُمَّ أَعْلِيْلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاِقْتِصَاءِ النَّصْرِ عَلَى أَنَّ لَا يَجُوزُ غَسْلُ الْبَحْسِ تَعْلِيلُ

الْمَاءِ مِنَ الْمَائَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَرَجَبَ الْعَمَلُ بِالْمَاءِ فَقِصَصَ صَحَّتُهُ أَنْ لَا يَكُونُ بغير الْمَاءِ
وَلَكِنَّهُ بَعِيْنُهُ يَدُلُّ عَلَى لَوْلَا النَّصْرِ عَلَى أَنَّهُ يَكُونُ غَسْلُهُ بِالْمَائَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى
الْمَأْخُذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطَهُّرُ بِذَلِكَ فَكَيْفَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمْعًا لَا تَتَرَى أَنَّ
مَنْ كَفَى التَّوْبَ الْبَيْتُ لَا يَتَوَخَّذُ بِاسْتِغْنَاءِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَهُوَ إِرْثَالُهُ
الْبِخَاسَةَ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتُوجِبُ الذِّكَا لُهُ عَلَى إِنْ تَقَاءَ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثْلَهُ
لَمْ يُجَدِّ فِي الْمَقْصُورِ فِي مِثْلِهِ مِنَ التَّوْبَةِ.

ترجمہ کہ :- اور اقتضائے نفس سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالتِ نفس سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کی صورت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالتِ نفس کو اقتضائے نفس پر ترجیح ہوگی تعارض کی مثال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو اس کے بدلے پانی سے دھو ڈالو یہ حدیث اقتضائے نفس سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے جس کپڑے کو دھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالتِ نفس سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ منی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ہیں جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے حاصل ہو جاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر باز پرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہر حال حاصل ہے لہذا دلالتِ اقتضائے نفس پر ترجیح ہوگی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں کے تعارض کی مثال نفوس میں موجود نہیں ہے تو وہ متبع اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

شرح :- مصنفؒ نے فرمایا ایک جو چیز اقتضائے نفس سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالتِ نفس سے ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالتِ نفس اور اقتضائے نفس حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالتِ نفس کو اقتضائے نفس پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی دلالتِ نفس سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضائے نفس سے ثابت ہوگی اسکو ترک کر دیا جائیگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جس میں صدیقہ عائشہ سے خطاب فرمایا گیا ہے حقہ ثم اقصر صیثم اغلیہ بالماء یعنی عائشہ، جس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث میں چوں کہ مار (پانی) کا لفظ مذکور ہے اس لئے یہ حدیث بطریق اقتضائے نفس اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے جس کپڑے کو دھونا،

جائز نہ ہو کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث بطریق دلالت الفاظ بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر پینے والی چیز سے نجس کپڑے کا دھونا جائز ہو کیوں کہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور ہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضار النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سودہ ان کے قلت تنبیح کی وجہ سے ہے ورنہ سابق میں نص حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ دلالت النص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضار اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عَمْرٍو لَهُ عِنْدَنَا لَارَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ عَوَاضِلِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَقْتَضَى مَعْنَى
لَا لَفْظَ وَعِنْدَنَا لَسْنَا فِيهِ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحْيَى فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ إِنَّهُ عِنْدَكَ كَالْحَدِّ وَفِي
الَّذِي يُقَدَّرُ وَهَذَا الْأَصْلُ كَيْفَ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَسَّرُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ
أَحْكَامِ الْأَقْوَالِ أَرَبْتُ لَهُ أَغْتَبُ عَبْدُكَ عَنِّي يَقْتَضِي الْبَيْعَ هُوَ عَامٌّ لِلْبَيْعِ
كُلِّهِمْ لَا تَقُولُ إِنَّهُ فِي مَعْنَى عَبْدِكَ عَنْ تَمَّ كُنْ كَيْفِي بِاعْتَابِهِمْ فَالْبَيْعُ
مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهَذَا أَكُونُ عَامًّا.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک اقتضار کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عواض میں سے ہیں اور مقتضی معنی ہے نہ کہ لفظ اور ابام شافعی کے نزدیک مقتضی میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی مخدو کی طرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ ایک بڑی

نیادی چیز ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بیع عبیدک عنی تم کن دیکلی باعتبار تم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے لہذا وہ عام ہوگا۔
نشریح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضا النص سے ثابت ہو یعنی مقتضی ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی لفظ نہیں ہے نہ حقیقہً اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضی لفظ نہیں ہے اور عموم خصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضی میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف لفظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضی ہے حالانکہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضی میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بیع عبیدک عنی تم کن دیکلی باعتبار تم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحۃً مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے اور نہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

حَتَّىٰ أَقَالَ إِنْ أَكَلْتُ نَعِيْمًا مِّنْ ذٰلِكَ مَا دُونَ طَعَامٍ لَا يُصَدَّقُ عَلٰى مَا لَا دِيَانَۃَ وَلَا قَضَاءَ كَانَ طَعَامًا اٰلِهٰمًا يَنْتَهِىٰ عَنْ اَكْلِهِ لَآ يَكُوْنُ بِذَوْنِ الْمَاْكُوْلِ فَلَا يَكُوْنُ عَامًا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْيِيصُ وَاَمَّا حَيْثُ بَكِلُ طَعَامًا فَاَمَّا هُوَ لَوْ جُودَ مَا هِيَ اِلَّا اَكْلٌ لَا دَانَ الطَّعَامِ عَامًا وَاِنْ قَالَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا اَوْ اَكْلًا يَكْنٰى بِكُلِّ طَعَامٍ وَصَدَّقَ فِي نَيْتِ التَّخْيِيصِ لَآنَّ مَلْفُوْطًا وَلٰكِنْ اِيْزَادْ هٰذَا الْمَثَالَ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَشْرُوْطُ فِي الْمَقْفَضَةِ اَنْ يَكُوْنَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لَّآنَّ عَقْلًا وَاَلَا وَلٰى اَنْ يُقَالَ اَنَّ الْمَقْفَضَةَ مَا يَكُوْنُ شَرْعِيًّا اَوْ عَقْلِيًّا وَاَلَمْ حَذَوْفِ مَا يَكُوْنُ لَوْ لَا۔

ترجمہ: حتیٰ کہ جب کسی نے ان اکل نعیّمیٰ حرّمہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیناً نہ قضاءً، کیوں کہ طعام اکل کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کرے گا اور ہر حال ہر طعام سے اس کا حائث ہونا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جا نیکی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

اور اگر اس نے ان اکلٹ طعام یا لا اکلٹ اکلٹ کہا تو وہ ہر طعام حانت ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کج جائے گی کیوں کہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقضیٰ وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور محدود وہ ہے جو لغوی ہو۔

شرح: بمقضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ اختلاف گذر چکا کہ ہمارے نزدیک مقضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعی کے نزدیک جاری ہوتے ہیں، اسی اختلاف پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلٹ فعدیٰ حر کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانۃ نہ قضاءً اور امام شافعی کے نزدیک دیانۃ تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ اکلٹ کے بعد لفظ طعام یا اکلٹ کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکلٹ بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقضیٰ ہوا، اور ہمارے نزدیک مقضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا، اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابل تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابل تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیتا معتبر ہوگی اور نہ قضاءً معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر طعام کے کھانے حانت کیوں ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اس لئے وہ ہر طعام کے کھانے سے، حانت ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانت ہونا اس لئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جزا ان اکلٹ کا مقضیٰ ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیوں کہ طعام ان اکلٹ (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاق نفی میں ہے کیوں کہ ان اکلٹ کے معنی میں لا اکل طعاماً ہر حال بطرح، نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاق شرط میں بھی عام ہوتا ہے پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلاف ظاہر کی نیت صرف دیانۃ معتبر ہوتی ہے قضاءً معتبر نہیں ہوتی اس لئے اس کی یہ نیت بھی دیتا معتبر ہوگی اور قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلٹ طعام یا لا اکلٹ اکلٹ کہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانت ہو جائیگا اور اگر کسی، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابل تخصیص بھی ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ کلام عقلی ہے اسلئے کہ طعام کی

طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت کے نادان فہم زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ،
مقتضی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو، اس صورت میں اس کلام کو مقتضی کی مثال
میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی بھی صحیح شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہذا
جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقتضی کی مثال میں پیش
کرنا درست ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ وَتَوَيَّلْنَا لَا يَصِحُّ تَفْصِيحُ الْخُرْعَةِ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى
عَامًّا وَذَلِكَ لِأَن تَوَلَّاهُ أَنْتَ طَائِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يَسْتَعْلِمَ
طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا خَبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ
فِي الرَّاقِعِ فَلْيُصَرِّحْ تَفْصِيحُ الْكَلَامِ وَصِدْقُهُ قَدْ رَأَى أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ
وَهَذَا إِخْبَارٌ مِنْهُ فَكَانَتْهُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ أَنْتَ طَائِقٌ لَا بَنَى طَلَقْتُكَ قَبْلَ هَذَا
وَالطَّلَاقُ الْمَقْهُومُ بِحَسَبِ اللَّغَةِ فِي فِصْلٍ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي
هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطَلُّقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا اقْتِضَاءً
فَلَا تَصِدِّقُ فِيهِ نَبِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالْإِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَقْتُكَ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ دَاكِلًا
عَلَى التَّطَلُّقِ الَّذِي هُوَ فِعْلٌ لَمْ يَكُنْ لَكِنَّهُ دَاكِلٌ عَلَى مَصْدَرٍ مُضِيِّ لَا عَلَى مَصْدَرٍ
حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْحِ فَلَمْ تَصِلْ
فِيهِ نَبِيَّةُ الْإِثْنَيْنِ فِي الثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا تَوَيَّلَ مِنَ الثَّلَاثِ وَالْإِثْنَيْنِ
كَأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَيَعْمَلُ نَبِيَّتُهُ فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَقْتُ نَفْسَكَ وَأَنْتَ بَائِنٌ
عَلَى اخْتِلَافِ الْخَرَجِ يَفِيحُ بَيْنَ طَلَقِ نَفْسِكَ فِي صَحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حَدِّ
وَحَيْثُ أَنْتَ بَائِنٌ فِيهَا عَلَى حَدِّ مَا حَيَّ بَيْنَ طَلَقِ نَفْسِكَ فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يَدُلُّ
عَلَى الْمَصْدَرِ لَعَنَةً وَهُوَ لَفْظٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَبِحَيْثُ الثَّلَاثِ عِنْدَ اللَّيْسَةِ فَهُوَ
لَيْسَ بِمُقْتَضَى حَتَّى لَمْ يَحْضُرْ فِيهِ الْعُومُ وَأَمَّا حَيْثُ أَنْتَ بَائِنٌ فَهُوَ أَنَّ الْبَيِّنَةَ
نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ فَأَذْنُ الْغَلِيظَةِ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ تَوَيَّلَ أَحَدُ مَحْتَمِلِي
تَفْصِيحِهِ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُومِ فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَصَرَّفُ فِي هَذَا فِي طَلَقِ نَفْسِكَ
لِأَنَّ الطَّلَاقَ أَمَّا يَتَبَيَّنُ عَلَى الْأَوَّلِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ لَا عَلَى نَوْعِي
الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عَمَّا قِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْخَرَجِ أَنْ يَحْجِجَنَا.

عَلَىٰ حَدِّهِ وَتَخْرِجُ بَعْضُ الشَّافِعِيِّ عَلَىٰ حَدِّهِ فَتَخْرِجُ بَعْضُ الشَّافِعِيِّ هُوَ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مُقْتَضٍ وَيُجْرَىٰ فِيهِ الْعُومُ فَتَصِحُّ فِيهِ نَيْتُهُ التَّلَاثُ

ترجمہ :- اسی طرح جب کسی نے انت طالق یا طلق کہا اور تین طلاقیں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضی کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انت طالق یا طلق صحیح اور صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہو جائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہو سکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گزری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقتدر کر لیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اس کی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تب طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھ کو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضائاً، لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلق کہ اگرچہ اس تطلق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصور حاش پر، پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوگا، مگر اقتضائاً شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دوا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہو جائے گی کیوں کہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفک اور انت بائن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقیں کی صحت میں طلقی نفک کی تخریج علیہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیہ ہے، بہر حال طلقی نفک کی تخریج سودہ ایسا امر ہے جو لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فزد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضی نہیں ہے کہ اس میں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بیہودگی کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین، افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیہ ہے اور امام شافعیؒ کی تخریج علیہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضی میں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح: معصفت سے مقتضی کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفصیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طاق کہا یا طلق کہا اور تین طلاقیں کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انت طاق اور طلق خبر میں، یعنی انت طاق میں عورت کے وصف طلاق کیساتھ متصرف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلق میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طاق یا طلق جو خبر ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام (انت طاق یا طلق) طلاق سابق کی خبر ہو سکے حالانکہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامریں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور بر محل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ شوہر نے اس کلام، (انت طاق یا طلق) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طاق لانی طلق قبل هذا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طاق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طاق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضائاً ثابت ہے بہر حال انت طاق نے کی صورتیں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا لہذا دو تین طلاقیں نیت کرنا درست ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلق اگر چہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو مکمل کا فعل ہے لیکن دیکھ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس مکمل کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضائاً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغت بہر حال اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضی ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضی میں چونکہ عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو تین طلاقیں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا، حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضائاً ہوتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کرے گا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلق میں اگرچہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نیت یا انت باتن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

یعنی تین کی نیت کے معجم ہونے میں طلقی نفک کی تخریج علیحدہ ہے درانت بائن کی تخریج علیحدہ ہے چنانچہ طلقی نفک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفعیل ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کیا گیا ہے اور یہ کلام لغتہ مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتصار اور جب ایسا ہے تو طلاق مصدر مقضی نہیں ہوگا اور جب مقضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اس میں عموم جاری نہیں ہوگا اور لغتہ ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحث امر میں گذر چکا ہے کہ اس کا ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفک کے ذریعہ تین طلاقیوں کی نیت سے تین طلاقیوں کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ تین طلاقیوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فرد حکمی ہے اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے بھی تین طلاقیوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ مینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) مینونت غلیظہ (۲) مینونت خفیفہ پس جب اس نے مینونت غلیظہ یعنی تین طلاقیوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی نیت کی اور کلام کے تحمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہذا اس کلام سے مینونت غلیظہ کہ یعنی تین کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقیوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفک میں کیوں کہ لفظ طلاق چند افراد ایک دو اور تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفاً شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن ان دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک دو تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو یہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفک کا لغتہ مصدر پر دلالت کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقیوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دونوں پر مشتمل ہونا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ وہ تمام اقوال (انت طالق، طلق، نفک، انت بائن) جو اوپر مذکور ہوئے مقضی ہیں اور ان کے نزدیک مقضی میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان تمام صورتوں میں تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

تَمَلَّكَ كَانَتْ تَمَسَّكَاتُ أَيْ خَلِيفَةُ مُنْجَبِرَةٍ فِي الْأَرْجَاعِ أَعْيَا الْعِبَارَةِ وَالْإِسْمَاءِ وَالِدَّلَالَةِ
وَالْاِقْتِصَاءِ وَكَانَ مِنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَمَسُّكُونَ بِوُجُوهِ أَخْرَافِهَا سِوَاهُ هَذِهِ أَرَادَ
الْمَصْرِفَ فَلَا بَعْدَ ذَلِكَ لِيَتَحَقِّقَهَا وَبَيَانُ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلُ التَّفْصِيلِ عَلَى الشَّيْ
بِاسْمِهِ الْعَلَمِ كَيْدَالٍ عَلَى الْخَصْمِ عِنْدَ الْبَعْضِ هَذَا أَوَّلُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ۔

أَيُّ الْحُكْمِ عَلَى الْعَلَمِ يُدَلُّ عَلَى نَفْسِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هَهُنَا هُوَ اللَّفْظُ
الَّذِي عَلَى الذِّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ عَلَا أَوْ اسْمَ جِنْسٍ وَالْبَعْضُ هُوَ بَعْضُ
الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَافِلَةُ وَيُسَمَّى هَذَا مَفْهُومَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنْ مَا يَفْهَمُ
مِنَ اللَّفْظِ أَمَا أَنْ يَفْهَمُ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوْ كَلَاهُ الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ
نَوْحَانِ مَفْهُومٌ مُوَافِقٌ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ السُّكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوقِ
وَمَفْهُومٌ مُخَالِفٌ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنْهُ حَالٌ خِلَافَ مَا فِهُمُ مِنَ الْمَنْطُوقِ وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ
مِنَ اسْمِ الْعَلَمِ مَفْهُومَ اللَّقَبِ وَإِنْ فِهُمُ مِنَ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ يُسَمَّى مَفْهُومَ الشَّرْطِ
أَوْ الْوَصْفِ عَلَى مَا سَقَى وَلَكِنْ هُمْ أَشْطَوْا أَنْ لَا تَنْظُرَ لَوُثِيَةِ السُّكُوتِ عَنْهُ أَوْ مَسَارَاتِهِ
لِلْمَنْطُوقِ وَلَا يَخْرُجُ مَخْرَجَ الْعَادَةِ وَلَا يَكُونُ لِسُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ وَلَا لَلْشَيْءِ أَوْ مَدْحٍ
أَوْ ذَمٍّ وَلَا يَفِيدُ نَافِلَةً أُخْرَى فِي تَبَعَاتِ النَّفْسِ عَمَّا عَادَا -

ترجمہ :- پھر جب امام ابو حنیفہ کے استدلالات چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضائیں
منعصر ہیں حالانکہ امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال
کرتے ہیں تو مصنفؒ، ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کے لئے
ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل - کسی شے کی اس کے علم کیساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک
خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل ناسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر
حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر
وال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک
یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح
لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور
رد یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق
کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب
ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے
چنانچہ مقرب آجائیکا لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا ادنیٰ ہو یا منطوق کے مساوی
ہو نا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح
یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کے لئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدل سے نفی متعین
ہوگی -

تشریح :- شارحؒ نے فرمایا ہے کہ حفت رام ابو حنیفہؒ نے استدلالات کو عبارات النفس اور اشارت النفس اور اقتضار النفس چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علمائے اربعہ کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انہیں دوسرے دلائل کا نام وجہ فاسدہ ہے فاضل مضاف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی محکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور خالبہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محل لفظ میں اس پر دلالت کرے گا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل لفظ کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابق اور مدلول ضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر یہ مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراء غایت سے منفی ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم یا تاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہو تو دلالت النفس یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ لولا گیا ہو کیوں کہ اگر کلام عادت کے

کے طور پر بول لگیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول دریا سبک لائی فی جور کم میں فی جور کم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربا بت عادتہ موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اس کے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربا بت تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کر لیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے منقہ صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ نہیں ہے یا، مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہہ دیا گیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحتہ ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کے لئے نہ بھی ہو اور تلذذ وغیرہ کی دوسکھ فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہر حال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدل کی نفی متعین ہوگی۔

تَعْلِيمُ الْمَاءِ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْأَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْغُسْلُ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ
مُرْتَبِعًا فَهَمَّا الْأَمْرَانِ عَدَمُ وَجُوبِ الْأَعْتِبَالِ بِالْكَسَالِ لِتَعْلِيمِ الْمَاءِ وَهُوَ تَعْلِيمُ الذِّكْرِ
قَبْلَ الْأَنْزَالِ وَهُمْ كَانُوا أَهْلَ اللَّسَانِ فَلَوْ كُنْ بِدَلِّ عَلَى النَّفْعِ عَمْدًا كَلِمَاتُهُمْ أُولَٰئِكَ
وَعِنْدَ مَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرٌ عَلَى النَّفْعِ عَمْدًا وَلَا يَكْزُمُ الْكُفْرَ وَالْكَذِبُ فِي قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ
اللَّهِ لَا تَنْتَهِي يَكْزُمُ أَنْ لَا يَكُونَ غَيْرَ مُحَمَّدٍ رَسُولًا وَلَا يَكْزُمُ الْكُفْرَ وَكَذِبَ سَوَاءٌ كَانَ مُقَرَّرًا
بِالْعَمْدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ خَرَجٌ عَلَى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ إِنْ كَانَ مُقَرَّرًا بِنَا بِلُكْدِ دُخْوِ
قَوْلُهُ خَسَمِينَ الْفَرَاغِ يَنْتَقِلُونَ فِي الْحُلِّ وَالْحَمِّ الْحَدَاةَ وَالْفَارَةَ وَالْكَلْبَةَ الْعَقُورُ
وَالْحَنِيَّةَ وَالْعَقْرَبَ يَجْرِي بِدَلِّ عَلَى النَّفْعِ عَمْدًا الْبَيْتَةُ وَالْأَبْطَلُ فَاشْأَ الْعَدَدُ وَعِنْدَنَا
وَجْهٌ الْقَضِيصِ بِهِ زِيَادَةُ أَهْمَانِهِ وَالْإِعْتِسَاءُ بِشَانِهِ وَخَوَازِجُ الْبَيْتِ الْبَيْتِ الْبَيْتِ الْبَيْتِ
بِأَنَّهُ فِي الْوَرَايَاتِ بِدَلِّ عَلَى النَّفْعِ عَمْدًا كَذَوْرُ الْخَلْقَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ
أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ بَارِ الْوُضُوءِ مِنَ الْخَائِبِ الْآخِرِ آسَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ يَنْجَسُ مَوْضِعُ
الْوُضُوءِ وَمِثْلُ هَذَا فِي كِتَابِهِ كَثِيرٌ وَمَا يُوْهَمُ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْعِ عَمْدًا فِي بَعْضِ
الْأَسْتِدْلَالَاتِ فَكُلُّ ذَلِكَ مَوْكَلٌ بِتَأْوِيلَاتٍ فَتَنْتَبِهْ لَهُ كَأَنَّ النِّقْمَ يَنْتَاوِلُهُ فَكَيْفَ.

يُوجِبُ نَفْيًا أَوْ اِثْبَاتًا اِنْ بَدُلَ عَلَى الْمُسْكُوتِ عَنْهُ اَصْلًا فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ مِنْ
حَيْثُ النِّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتُ جَاءَنِي زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ
عَلَى نَفْيِهِ وَ اِثْبَاتِهِ وَ قَدْ اُشْهِدَهُ اَتَخْصِيصُ اَنْ يَتَأَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُونَ فِيهِ فَيُتَيَسَّرَ الْحُكْمُ
فِي غَيْرِهِ بِاَلَيْتَاسٍ فَيَتَأَلَوْنَ رَجْعَةَ الرَّجْعَةِ

ترجمہ :- جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المار من المار ہے پس مارا دل سے غسل مراد ہے اور
ماثرانی سے منی مراد ہے چوں کہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار
نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے
اکمال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تفصیل علی الشی ماعدا کی
نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس لئے
کہ اس قول سے لازم آئے گا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو۔ اور یہ کفر و کذب ہے
یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں
نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیساتھ مقرون ہو جیسے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم۔ ہر جگہ میں
قل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، ساٹ کھانیو الاکتا، سانپ، اوز چھو، پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت کرے گا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیساتھ خصوصیت کیوجہ
عدد کی اہمیت کو طرہا نا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تفصیل
علی الشی روایات فقہہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیسا کہ صاحب
ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جازا الوضو من جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع
نجس ہو جائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے
ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سودہ وادیات کے ساتھ مؤول ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیوں کہ نص غیر مضمون
کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کرے گا یعنی تفصیل علی الشی مسکوت عنہ پر بالکل
دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کرے گا پس جب تو نے جانی زید کہا
تو تو نے عمر کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کرے گا اور تفصیل کا فائدہ
یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور و خوض کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور
اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

تشریح :- وجہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحتہ لگا دیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدائے حکم کی نفی ہو جائیگی اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے 'الماء من الماء' اس حدیث میں پہلے مارے غسل اور دوسرے مارے خروج منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں ماثرانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ اس کا لفظ یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ انصار مدینہ اہل زبان میں عربی زبان کے رازداں ہیں اس کے باوجود انہوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر وجوب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگا دیا جائے اس کے ماعدائے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگا دیا جانا اسم علم یا اسم جنس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگا دیا جائے اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیسا کہ اشعریہ اور حنابلہ کہتے ہیں تو تاں ہی کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے کی صورت میں اور محمد کے ماعدائے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے، مصنف نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدائے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان گون کے قول کی تردید ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعدائے بالیقین دلالت کرتے گا جیسے اس حدیث میں ہے خمس من الفواقیقتلن فی المحل والحرم والحداء والفاة والکلب العقور، والحدیة والعقرب، فواقی میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو محل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) اپیل (۲) جو با (۳) کاٹ کھانی والا (۴) سانپ (۵) بچھو اس صورت میں نفی ماعدائے اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر اس صورت میں نفی ماعدائے دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لاحق حاصل اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعدائے دلالت کرتے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اس کی شان کی طرف توجہ دینا ہے، لیکن انہی المتأخرون سے ایک دم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدائے دلالت کرتی ہے اس سے دم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی دم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متأخرین کا فتویٰ یہ ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعدائے دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں، مثلاً صاحب ہدایہ نے کہا کہ عذیر عظیم وہ بڑا تالاب ہے جس کی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے

دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جازاوضو میں جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب باپاک ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقہیہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماعدہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ہدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض مستدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی ساتھ صراحت ماعدہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبارتیں مؤول میں مصنف نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سے مسکوت عنہ یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لفظ کے حکم طرح لگایا جاسکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ میرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدہ پر دلالت نہیں کرتی تو غیر منصوص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تفصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور و خوض کریں اور بھر دوسرے مواقع میں اس مقام پر قیاس کر کے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

ثُمَّ لَعَابَ عَوَلٌ سَيْدٌ لَا يَمُوتُ بِهِمْ إِلَّا نَصَارَ فَقَالَ وَالْإِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحُجَّتِ الْإِسْتِغْنَاءِ
أَعْمَالِ سَيْدٍ لَا يَمُوتُ مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْغُلِّ بِالْأَكْسَالِ إِنَّمَا كَانَ بِحُجَّتِ
الْأَمْرِ الَّذِي هُوَ لَا يُسْتَعْنَى عَلَيْهِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَمْدِ فَيَكُونُ الْمُتَعْنَى أَجْمَعُ أَفْرَادِ
الْغُلِّ مِنَ الْمَنْعِ لَا بِوَسْطِ أَنْ التَّنْصِيفِ بِالْإِسْتِغْنَاءِ عَلَى التَّنْصِيفِ عَادَاهُ وَسَيَرُّ
عَلَيْنَا جَ أَنْ الْحَدِيثَ قَدْ دَلَّ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْغُلِّ بِالْأَكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِالْأَمْرِ
أَوْ بِالتَّنْصِيفِ فَيَمُنْ بَيْنَ قَلَمٍ رُجُوبِ الْغُلِّ بِالْأَكْسَالِ فَأَجَابَ وَقَالَ عِنْدَنَا هُوَ كَذَلِكَ
فَيَأْتِي عَلَى بَعْضِ الْمَاءِ غَيْرَ أَنَّ الْمَاءَ نَبْثُتَ مَرَّةً عَيْنَانَا وَطَوَّلَ دَلَالَةَ نَبْثِهِ أَنْ
عِنْدَنَا الْحَصْرُ أَفْ تَأْتِي فِي الْغُلِّ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالْمَنْعِ أَيْ جَمِيعِ الْغُلِّ الَّذِي
يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُتَحَصِّرٌ فِي الْمَاءِ فَلَا يَصْرُحُ وَرُجُوبِ الْغُلِّ بِالْخَيْصِ وَالنَّفَاسِ
لَا وَرُجُوبَهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ وَلَكِنَّ الْمَاءَ عَلَى تَوْعِينِ مَرَّةً يَكُونُ عَيْنَانَا بَانَ يَنْزِلُ

فِي نَفْسٍ أَلْمَرِّ فِي النَّوْمِ وَالْبَقْطَةِ بِالْوُطَى أَوْ يَغْيِرُهُ وَمَقَرَّ كُنْ دَلَالَةً بَانَ يَقَامُ
دَلِيلُهُ وَهُوَ الْقَاءُ الْخَتَانِيْنَ مَقَامَهُ كَأَنَّهُ سَكَبَ سُكُوبُ الْمَاءِ وَلَفْسُهُ تَغْيِيْبُهُ
عَنْ بَصَرِهِ وَلَعَلَّهُ لَمْ يَشْعُرْ بِهِ لِقَلْبِهِ فَأَقْنَمْنَا السَّبَبَ وَأَوْحَيْنَا النُّسْلَ عَلَيْهِ
بِجَرْدِ الْإِلْقَاءِ احْتِنَا طًا

ترجمہ مکہ: پھر مصنفؒ نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود ہونے کی صورت میں ... استغراق کے لئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تنہا منی بلکہ منی علی النفی عما عداہ کے واسطے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تنہا منی کی وجہ سے پھر ہم اکال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔

پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہ ہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق عین مار سے ہو مگر یہ کہ مار کبھی عیان ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالت یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حصر ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ مار میں منحصر ہیں لہذا ان افراد غسل سے غسل حیض و نفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو فہمیں ہیں کبھی عیان ہوتی ہے، اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں دلی یا غیر دلی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالت ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقارن ختائین کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیونکہ وہی سبب انزال ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقارن ختائین کی وجہ سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

شرح: جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کی طرف سے پیش کردہ دلیل (یعنی المار من المار سے انصار کا یہ سمجھنا اکال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے) کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر اس سے استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے ماعدہ سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے المار کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ المار کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ...

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی اذخال بدون انزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث المسار من المار سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر مراحت کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور المار من المار منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے منی کا نکلتا ضروری تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور اذخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار نہ دیا جائے بلکہ علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل کا نکلیا نامضر نہیں ہوگا کیونکہ... منی میں ان افراد غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی درتسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں دلی یا غیروطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلالہ ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے ختائین ہو، پس اس التقائے ختائین کو خروج منی کے قائم مقام قرار دیکر التقائے ختائین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے ختائین خروج منی کا سبب ہے اور التقائے ختائین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (التقائے ختائین) کو سبب (خروج منی) کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے ختائین کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن اس صورت میں خروج منی دلالہ موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مَسْتَحْقٍّ هَذَا ابْتِدَاءٌ وَجْهٌ ثَانٍ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِلَةِ وَهُوَ
 يَتَضَمَّنُ مَقْهُومًا الْوُصْفَ وَالشَّرْطَ يَفْغِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ
 بِوُصْفٍ حَاقِرٍ أَوْ عَلُوٍّ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَقِيضِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوُصْفِ الْقَلْبِيِّ
 دَالًّا عَلَى نَقِيضِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوُصْفِ أَوْ الشَّرْطِ عِنْدَ السَّافِحِ حَتَّى لَمْ يَجُوزْ نِكَاحُ
 الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرِّ وَنِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِعَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوُصْفِ
 الْمَدْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ
 يَنْكِحَ الْمُحْسَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفْسَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ
 لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةٌ وَقُدْرَةٌ أَنْ يَنْكِحَ الْحُرَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِأَجْلِ زِيَادَةِ
 مَهْرِهِنَّ وَتَقْفِيهِنَّ فِي مَعَايِشِهِنَّ فَلَيْسَ لَكُمْ مِنْ مَمْلُوكَاتٍ أَيْمَانُكُمْ
 أَيْ أَيْمَانُ إِخْوَانِكُمْ إِذَا لَا يَجُوزُ نِكَاحُ أَمَةٍ أَصْلًا مِنْ أَمَاثِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ
 فَإِنَّهُ تَكَاثُرَ نَفْسٍ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرُّ فَلْيَنْكِحْ أَمَةً ثُمَّ قِيدَ
 الْأَمَةُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَلِمْنَا بِالْوُصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا هَلَكْنَا أَنْ نَقُولَ الْحُرُّ مَا يَمُوتُ
 لِلْأَمَةِ وَإِنَّ الْأَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ يَصِرْ مُؤْمِنَةً
 وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلَى طَوْلِ الْحُرِّ وَعَدَمِهِ
 جَمِيعًا وَحَاصِلُهُ أَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ السَّافِحُ رَحِمَهُ اللَّهُ شَيْئَانِ الْأَوَّلُ
 أَنَّهُ الْحَقُّ الْوُصْفُ بِالشَّرْطِ فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِهِ غَيْرُ مُوجِبٍ
 عِنْدَ عَدَمِهِ إِلَّا تَرَى أَنَّ مَنْ قَالَ لَا مَرَأَتِي أَنْتَ طَائِقٌ رَاكِبَةٌ فَكَانَتْ قَالَتْ
 أَنْتَ طَائِقٌ إِنْ كُنْتُ رَاكِبَةً فَلَمَّا أَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوبِ فِي
 صُورَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِي صُورَةِ الْوُصْفِ وَالثَّانِي أَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْلِيلَ بِالشَّرْطِ
 عَامِلًا فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فِيهِ قَوْلُهُ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ نَأْتِي طَائِقٌ لِسَبَبٍ
 هَوَانِ طَائِقٌ الْحُكْمُ هُوَ وَقَوْعُ الطَّلَاقِ وَالْعَلِيلُ بِالشَّرْطِ أَعْنِي دُخُولَ
 الدَّارِ أَمَا عَمَلٌ فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَإِنَّهُ قَدْ وَجَدَ حَسًّا وَلَا مَرَدَّ
 لَهُ فَلَا يَعْلَقُ عَلَيْهِ إِلَّا وَتَوَعُّ الطَّلَاقِ فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِأَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ
 عَدَمًا مَاشِعِيًّا لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا عَلَى مَا قُلْنَا نَسْتَفِيهِ الْحُكْمَ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ مَرَّةً
 وَيَكُونُ هَذَا التَّعْلِيلُ نَظِيرَ التَّعْلِيلِ الْحَقِ كَتَّعْلِيلِي أَنْ يَتَدَبَّلَ بِالْحَبْلِ
 فَإِنَّهُ لَا يُؤْثِرُ فِي إِزَالَةِ ثِقَلِهِ وَإِنَّمَا يُؤْثِرُ فِي إِزَالَةِ سُقُوطِهِ وَتَضَمُّنُهُ
 هَذَا الْحُكْمَ الْعَدَمِ إِلَى غَيْرِهِ وَنَحْنُ نُخَالِفُهُ فِي جَمْعِهِ هَذَا -

ترجمہ :- اور حکم جب مسمیٰ کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جب ایسی شے کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اس کی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف یا شرط معدوم ہو تو امام شافعی کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کرے گی حتیٰ کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھنے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیوں کہ شرط اور وصف جو نص میں مذکور ہیں فوت ہو جاتے ہیں اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحدثات والمومنات فہما ملکات ایماکم من قتیانکم المومنات ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مومنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اس لئے کہ ان کے ہزار ان کے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اس کو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہیے، ایماکم سے مراد ایمان انہو اکم ہے اس لئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہذا اگر تم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کے لئے مانع ہے اور کسی مومنہ کے لئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امت کتابیہ اور امت مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طاق راکبہ کہا تو گویا اس نے انت طاق ان کنت راکبہ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار وانت طاق میں سبب انت طاق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیوں کہ سبب حشایا یا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدائتہ منتفی ہوگا اور یہ تعلیق حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قذیل کو رسی سے معلق کرنا کیونکہ یہ قذیل کے ثقل کو زائل کرنے میں موثر نہیں ہے بلکہ اس کے سقوط کے ازلے میں موثر ہے اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

شرح :- اس عبارت میں وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسدہ کا بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسدہ

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کریں گے کہ وصف اور شرط کے منقہ ہونے سے حکم منقہ ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منقہ ہوں گے تو حکم منقہ ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یسطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم من قتیباکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور درجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہر حال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو یہ حکم نکاح کے لئے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منقہ ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منقہ ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ نوگو یا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمنیہ حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نحوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی، تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط تحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب اور قوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

دقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہو جائے لیکن تعلیق بالشرط نے دقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے رد کیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیوں کہ سبب یعنی انت طالق حاشاً موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا شرط پر دقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی دقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا کیوں کہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدائمہ منتفی ہو جائے گا اور یہ تعلیق تعلیق حسی کی نظر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دینا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنے کا سبب ہی زائل ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ تعلیق حسی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانظر الی حکم من المنظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعی کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتَّىٰ أَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاوِلَ لِلْمَلِكِ تَفَرُّجٌ لِّمَا ذَهَبَ لِيهِ الشَّافِعِيُّ إِذَا قَالَ لَا جُنَيْتَةَ إِنْ لَمْ تَكُنْ طَائِقٌ وَإِنْ مَلَكَتْ فَأَنْتَ حُرٌّ كَمَا يَبْطُلُ هَذَا الْكَلَامُ عِنْدَكَ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ سَبَبٌ هُوَ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِقٌ أَنْتَ حُرٌّ وَلَمْ يَصِلْ لِمَا يَصَادِفُ الْحُلَّ فَيُلْغَوْضَارُ كَمَا إِذَا قَالَ لَا جُنَيْتَةَ إِنْ دَخَلْتَ الدَّامِرَ فَأَنْتَ طَائِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِإِذْنِنَايَ -

ترجمہ: حتیٰ کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریقی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحک فانیت طالق یا ان ملکک فانیت حرة تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہو جائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرة تو باگیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملائی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائیگا اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلت الدار فانیت طالق اور بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریقی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا محل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحک فانیت طالق، اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو تجھ پر طلاق واقع ہے یا اعتناق کو ملکیت میں پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا "ان ملکات فانت حرۃ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشروط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا پس یہاں سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے منقل اور طلاق نہیں ہوا اس لئے کہ فانت طالق کے حکم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور فانت حرۃ کے حکم کے وقت قائل کی ملکیت نہیں ہے بہر حال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ لغو ہو جائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی... اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ باطل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائیگا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

فَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْجَنَّتِ لَمْ يَخْرُجْ لَهُ أَىْ إِذَا حَلَفَ وَاللهِ لَا أَفْعَلُ كَذَابًا
يَجْنَتْ بَعْدَ وَكُفْرٍ بِأَلِ يَهْمُ عَنْهُ وَيُعْبَاهَا بَعْدَ الْجَنَّتِ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ
الْيَمِينُ إِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَارَةِ وَالْجَنَّتِ شَرْطُهَا وَالتَّعْلِيلُ بِالْشَرْطِ
مَقْدَرٌ فَكَانَتْهُ قَالَ الْحَالِفُ إِنَّ حَسْبُكَ فَعَلْتُ كَفَارَةً يَمِينُ فَإِذَا وَجَدَ السَّبَبَ يَهْمُ
الْحَكْمَ مَرْتَبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَهُ نَأْيُ الْيَمِينِ سَبَبٌ لِلْيَمِينِ نَأْيًا يَنْتَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَارَةِ
بَعْدَ الْجَنَّتِ تَكَانَ الْجَنَّتِ سَبَبًا لَهَا وَإِنَّمَا قَبْدَ بِالْمَالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ يَنْفَكُ
عَنْ جُوبِ الْإِدَاءِ فِيهِ لَمْ زَعَمِ كَالسَّنَنِ الْمُوجِبِ يَنْفَكُ نَفْسُ وَجُوبِهِ بِمَجَرِدِ
الذِّمَّةِ وَلَا يَنْفَكُ وَجُوبُ الْإِدَاءِ عِنْدَ حُضُورِ الْإِجْلِ فِيهِ الْكَفَارَةُ الْمَالِيَّةُ
أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَنْفَكُ نَفْسُ الْوَجُوبِ بِالْحَلْفِ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حُلَّتِهِ
بِحَلَالِ الْبَدَنِ فَإِنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ وَوَجُوبُ الْإِدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا
بَعْدَ الْجَنَّتِ وَنَحْنُ نَقُولُ هَذَا الْفَرْقُ سَائِقٌ لَا تَرَى ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تَقْصِدُ
حَقُوقَ الْعِبَادَةِ وَأَمَّا فِي حَقُوقِ اللَّهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْإِدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِ لَا يَنْفَكُ
فِيهِ نَفْسُ الْوَجُوبِ عَنْ وَجُوبِ الْإِدَاءِ -

ترجمہ: - اور حانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعی کے لئے دعویٰ
تقریح ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" مجھ میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانت نہیں
ہوا اور کفارہ بالمال اگر دیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانت ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب ہے اور حائض ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حال نے یوں کہا کہ اگر میں حائض ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہو گا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہو گا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حائض ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حائض ہونا کفارہ کا سبب ہوا، مصنف نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعی کے خیال کے مطابق مال میں نفیس وجوب وجوب اداسے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل کہ اس کا نفیس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادار ثابت نہیں ہو گا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفیس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادار حنث کے بعد ہو، برخلاف کفارہ بدینہ کے کیوں کہ اس میں نفیس وجوب سے وجوب ادار جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ماقط الإختیار ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفیس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادار مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارہ بدینہ کی طرح ہو گا اس میں بھی نفیس وجوب وجوب ادار سے جدا نہ ہو گا۔

تشریح: حضرت امام شافعی کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی و اللہ الا فعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حائض ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنایا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہو گا اور حائض ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہو گا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفیس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حائض ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حال نے یوں کہا ان حنث فعلی کفارہ یمین اگر میں حائض ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفیس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگرچہ وجوب ادار کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہو گا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حوالان حول اس کیلئے شرط ہے پس اگر کسی نے حوالان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حوالان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حائض ہونا ہو گا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کسی طرح جائز ہو گا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدینہ (روزوں) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے،

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس وجوب، وجوب اسے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن موجب کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائیگا لیکن وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفس وجوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اس کا وجوب ادا حاث ہونے کے بعد ثابت ہوگا، اس کے برخلاف کفارہ بدنیہ کہ اس میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا بلکہ کفارہ بدنیہ کا نفس وجوب ادا دونوں حاث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے، الغرض جب کفارہ بدنیہ میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حث کے بعد ہوتا ہے تو کفارہ بدنیہ کو حث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مالیہ میں چونکہ نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ کو حث پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارہ مالیہ اور کفارہ بدنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے وہ فرق غیبی معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے کیوں کہ مال فی نفسہ عبارت نہیں ہوتا بلکہ عبارت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبارت کے مانند ہوگا یعنی نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا اور وجوب ادا کفارہ حث سے ثابت ہوتا ہے لہذا حاث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا الْمَعْلُومَاتُ شَرْطٌ لَا يَتَّبَعُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنْ انْعَقَدَ صَوْرَةٌ فَإِذَا قَالَ
 أَنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَائِفٌ فَكَانَتْ تَمَّ تَكَلُّمُ يَقُولُ أَنْتَ طَائِفٌ قَبْلَ
 دُخُولِ الدَّارِ فَخَيَّرَ يُوجِبُ دُخُولَ الدَّارِ يُوجِبُ التَّكَلُّمُ يَقُولُ أَنْتَ طَائِفٌ لَا تَنْ
 الْإِجَابَ لَا يُوجِبُ إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي حِلِّهِ وَهَهُنَا إِنْ وَجِدَ الزُّكْنَ
 وَهُوَ أَنْتَ طَائِفٌ لَكِنْ لَمْ يُوجِبِ الْحَلَّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَالٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَلِّ
 ثَبَتَهُ غَيْرُ مَصَابِغِ اللَّهِ أَمَّا غَيْرُ مُتَصِلٍ بِالْحَلِّ وَبَدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْحَلِّ لَيَتَّبَعُ
 سَبَبًا فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّكَلُّمِ تَعَابُثُهُ لَعَلَّكَ الْبَلَاءُ الْعَتَا
 بِالْمَلِكِ فِيمَا إِذَا قَالَ أَنْ تَكْتُمُ أَنْتَ طَائِفٌ أَنْ مَلِكُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لَأَنَّهُ لَمْ
 يُوجِبْ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِفٌ وَأَنْتَ حُرٌّ يَخْتَارُ إِلَى الْحَلِّ فَإِذَا وَجِدَ الْإِتِّصَالَ
 بِالْمَلِكِ فِي بَيْتِهِ لَوْ رُوِيَ قَوْلُهُ أَنْتَ طَائِفٌ أَنْتَ حُرٌّ لَا بَأْسَ بِهِ لَوْ قَامَ
 فِي حِلِّهِ وَتَبَلَّ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْجَنَابِ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَتَّبَعُ إِلَّا لِلْبَرِّ وَلَكَيْفَ

يَكُونُ سَبَبًا لِلْحَثِّ فَلَا يَصِحُّ اتِّقَالُهُ عَلَى السَّبَبِ صَحَّ أَنْ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ
لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا لَا يَبْعُدِي إِلَى غَيْرِهِ
وَهَذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَإِلَّا فَلاَ يَخْفَى أَنْ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ فِي
قَوْلِهِ أَنْتَ طَائِفٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ لَوْ طَلَقَ بِطَلَاكِ الْخُرْقِيعِ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا
وَبَيْنَهُ فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقِ أَنْ يَدْخُلَ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا لَا كَثَمًا
مِنْ قَبِيلِ الْأَسْقَاطِ فَتَقَبَّلَ التَّعْلِيقُ بِكَمَالِهِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ
الْأَتَبَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيقُ فِيهِ بِصِيغَةٍ مِثْلَ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ
يَكُونُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطَّعُوا السَّبَبَ لِيَقْبَلَ أَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْاِمْتِكَانِ -

ترجمہ مکہ :- اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقتہ سبب نہ ہوگا اگرچہ صورت
ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلت الدار فانت طائف کہا تو گویا اس نے دخول دار سے پہلے انت طائف کا
تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا تو انت طائف کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب موجود
نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کے ساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگرچہ رکن یعنی
انت طائف پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی
ہے لیکن وہ اس کی طرف مضام نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے متصل ہونے بغیر
ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہو جائیگا، چنانچہ اس صورت
میں جب کہ ان تکتک فانت طائف یا ان ملکتک فانت حر کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست
ہوگا کیوں کہ بوقت تعلیق انت طائف اور انت حر نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس
جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انت طائف اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہذا اس کے محل میں
واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور عانت ہونے سے پہلے کفیر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی
مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہذا قسم حث کیلئے سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست
نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے
لہذا یہ عدم عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعی کے درمیان
یہ ہی ثمرہ اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طائف ان دخلت الدار میں دخول دار
سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور ان کے نزدیک بالاتفاق واقع ہو جائے گی، پس
یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات
کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اتباتات کے قبیل سے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ سبب تعلیق کی وجہ سے تمہارے (جو بازی) ہو جائیگی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح :- جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقتہً سبب نہیں ہوتی اگرچہ صورتہً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب کیلئے درج ذیل ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہوگا وجہ سے باطل ہوگی، اس لئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہر حال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کے ساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہونے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقتہً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فروعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتق اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے، ان تکھنک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملک تک فانت حر کہے کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو انت یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے دار دمہ نے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حائض ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اس لئے کہ مین صرف پوری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب مین حائض ہو نہ سکیلئے منعقد نہیں ہوتی تو مین حائض ہو نہ سکا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب مین حائض کا

سبب نہیں ہے تو میں کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب میں کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حائض ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب کو سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفارہ مالیہ ہو یا بذریعہ کسی کو بھی حائض پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حائض پر مقدم کر دیا گیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرۃ اختلاف یہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط سبب اور حکم دونوں کے لئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرے گی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں پس ثابت ہو گیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط بخیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جو بازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط بخیار داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی۔ تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم سے کم رہے کیوں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط بخیار کے ساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلام نے شرط بخیار کو ضرورہً جائز قرار دیا ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط بخیار صرف حکم بیع یعنی ملک کے لئے مانع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہذا شرط بخیار کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَقَدْ يَفْرَأُ الْاِخْتِلَافَاتِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بَعْوَانِ خَرَوْهُوَ اَنْ اسْتَلْفَعُ يَقُولُ اِنْ الْكَلَامُ هُوَ
الْجَنَاحُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ كُنْهٌ قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ فِي وَقْتِ دُخُولِكَ الدَّارَ فَنَهَذَا
الْقَيْدُ يَقِيدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَابُو حَنِيفَةَ يَقُولُ اِنَّ
الشَّرْطَ وَالْجَنَاحَ كَلَامًا يَنْزِلُ عَلَيْهِ كَلَامٌ وَلِجَدِيدٍ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ جَبْنٌ لَمْ
وَسَاكَتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُولِ وَلَمْ
يَذْكُرِ الْمُصَحِّحُ الْوَصْفَ اَمَّا لَانَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاَمَّا الْوَصْفُ
وَشَهْرَتُهُ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلَاثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَكُونَ اِتِّفَاقًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى
نَبِّأْتُكُمْ الْاَلَاءَ فِي حُجُورِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ تَعْمِنْ قِيَاتِكُمْ
الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى اَلْعَلَةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِي لَا اَثَرَ لِنَتَقَاءِ
الْعَلَةِ فِي اِنْتِقَاءِ الْحُكْمِ فَاَدَوْنَهُ اَوَّلَى -

ترجمہ: ہمارے اور ان کے درمیان دو سکر عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام در حقیقت جزا ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا اَنْتَ طَالِقٌ فی وقت دخولک الدار پس یہ قید دخول دار میں طلاق کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شرط جزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقادیر سے سکتا ہوتا ہے لہذا وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اس لئے کہ وصف کے بار میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں اولی درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول و ربا یتکم الا ان فی حُجُورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من قیاتکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے متغی ہونے میں علت کے متغی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے متغی ہونے میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح: یہ شارح کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دو سکر عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزا ہے یعنی حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط وہ اس کے لئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلت الدار فانک طالق کے معنی ہوں گے اَنْتَ طَالِقٌ فی وقت دخولک الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تحکوک طلاق ہے پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منقضي ہونے سے حکم منقضي ہو جلتے یہ ہی مذہب اصل عربیت کا ہے غرض کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افتراء ہے کیوں کہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزا کے درمیان ہوتا ہے، اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اس کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزا ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مقاح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزا دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تقادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کرے گا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناط کا ہے شارح کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور شہد ہے لہذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملتی کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ وصف کے تین درجے ہیں (۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو اجترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے دبائیکم اللات فی حجرکم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی بدورش میں ہو یا نہ ہو یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربائبکم کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، باری تعالیٰ کا قول من قلیا حکم المومنات یعنی من قلیا حکم ان کانت مومنۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں مؤثر ہوتا ہے جیسے السارق اور الزانی کہ وصف ہرگز وجوب قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا کو وجوب جلد میں مؤثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع بد کا حکم چونکہ سارق مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی وصف سرقت اس حکم کی علت ہوگا اطلاق جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتقام کو حکم کے انتقام میں کوئی دخل نہیں ہے۔

یعنی انتقار علت انتقار حکم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی اور علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا انتقار، انتقار حکم میں مؤثر نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اور اسطرح کے وصف کا انتقار، انتقار حکم میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف اپنے ماعدے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هَذَا وَجِهَةٌ ثَالِثَةٌ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ لَا بِالْإِنْفِ وَلَا بِالِإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مَهْمَا فَإِذَا أُرِيدَ أَنْ يَسْأَلَ شَرْعِيَةً فَاَلْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَعَلَّمَ مِنْهُ أَنَّهَا إِذَا كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِ، وَتَطْيِيرُهُ لَمْ يُدْ كَرَفِي الثَّمَنِ وَهُوَ آيَةُ كَفَّارَةِ الظَّهَارِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذَكَرْنَاهَا ثَلَاثَ أَحْكَامٍ مِنَ التَّخْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ فِي ثَبَتِهَا الْأَوَّلِ وَالثَّانِي يَقُولُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأَلُهُ لَمْ يُقَيَّدِ الْإِطْعَامُ بِهِ فَالْثَّانِي فِي تَحْيُلِ الْإِطْعَامِ عَلَى التَّخْرِيرِ وَالصِّيَامِ يُقَيَّدُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأَلُهُ.

ترجمہ کہ امام شافعی نے مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسدہ ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اس کی کسی صفت کیساتھ، پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دونوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اس کی نظیر میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارہ ظہار کی آیت ہے کیوں کہ یہ ایک حادثہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور اطعام کو اس کی ساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعی اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

تشریح :- تیسری وجہ فاسدہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبہ مومنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں

تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقیدی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شائع
کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور
ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا، مطلق اور مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ماتن نے
تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارہ طہار کی آیت ہے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے،
وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَا سَا ذَلِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ وَالَّذِينَ
تَعْمَلُونَ خَيْرٍ فَمِنْ لَمْ يَجِدْ نَفْسِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَا سَا فَمِنْ لَمْ يَلْتَمِطْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا
ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَجِدْ نَفْسِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَا سَا فَمِنْ لَمْ يَلْتَمِطْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا
ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) درواہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مسکین کو
کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان تین احکام کی قید کیا ساتھ مقید کیا ہے،
لیکن تیسرا حکم یعنی اطعام اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اس کو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ
اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرح اطعام
کو بھی من قبل ان تین احکام کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان
شورہ کرنے و طہی کر لی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَنَظِيرُ مَا دَرَسَ دَاخِلًا وَتَتَبِعْ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكُفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ
الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَّ فِيهَا الْمَقِيدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظَّهَارِ
وَالْيَمْرِ حَالٌ وَرَدَّ فِيهَا الْغُلُوقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَالسَّائِيغُ وَجَدَ اللَّهُ
يَقُولُ إِنَّ تَقِيدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هَهُنَا الْإِيمَانُ لِأَنَّ تَقِيدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٌ يَجُوزِي
مَجْرَى الشَّرْطِ فَيَجِبُ الْقِيَامُ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ كَمَا أَنَّهُ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كُنْتَ مُؤْمِنَةً وَبَعْضُهُمْ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ
فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ فِي الْحَكْمِ
عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا تَبَيَّنَ هَذَا فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ عَدَمُ شَرْعِيٍّ يُحْتَمَلُ عَلَيْهِ،
سَائِرُ الْكُفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لَا يَسْتَوِي كَمَا فِي كُفَّارَةِ الظَّهَارِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ
وَفِي نَظِيرِهِمَا مِنَ الْكُفَّارَاتِ لَا تَهْتَابُ هُنَا وَلَا جِدْ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُحْتَمَلُ
عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ -

ترجمہ ۱۔ اور اس کی نظر کہ وہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارہ

قتل اور دیگر تمام کفارات میں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ مؤمنہ وارد ہوا ہے اور کفارہ ظہار و یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ وارد ہوا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد یعنی عدم موجودگی میں منصوص کے اند حکم کی نفی کو ثابت کر گیا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں تحریر رقبہ ان کانت مؤمنہ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بنا پر جو گذر چکا ہے کہ شرط وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالانکہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جاتیں گے کیوں کہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنف کے قول کے یہی معنی ہیں اور اس کی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارہ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطا فرتحریر رقبہ مؤمنہ دیکھیے اس آیت میں رقبہ مؤمنہ کی قید کیسا تھ مقید ہے اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فرتحریر رقبہ من قبل ان یتامسا اور کفارہ یمین میں فرمایا ہے او تحریر رقبہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارہ قتل میں مذکور ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے مشروط یعنی حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارہ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منتفی ہونے سے کفارہ کا حکم منتفی ہو جائیگا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فرتحریر رقبہ ان کانت مؤمنہ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اگر مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعیؒ کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر متفی ہو جائیں تو حکم منتفی ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا متفی ہونا منصوص یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا حالانکہ یہ عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائیگا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول دنی نظر

من الکفارات لانہا من جنس واحد کے یہی معنی ہیں، امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتَرَضَ عَلَى السَّائِفِ أَنَّكُمْ كَمَا حَصَلْتُمْ الْيَمِينَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَتِيلٍ الْإِيمَانِ
فَيَنْبَغِي أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِينِ فِي حَقِّ أَطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَتَشْتَبِهُوا فِيهِ
الْأَطْعَامَ أَيْضًا فَلَا جَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالْأَطْعَامُ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ
لَاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعِلْمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ أَذْ لَفْظِ عَشْرَةِ
مَسَاكِينَ اسْمٌ عَلَمٌ مِنْ سَمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وَجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ
وُجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عِنْدَ نَفْيِهِ فَإِذَا لَمْ يُوجِبِ النَّفْيُ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْيَمِينِ
فَكَيْفَ يُعَدِّي إِلَى الْفَرَعِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوجِبُ
النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ عَلَى مَا هَذَا وَإِنَّمَا ثَبُتَ الْأَطْعَامُ بِالْيَمِينِ لِأَنَّ
أَطْعَامَ الظَّهَارِ وَهُوَ أَطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رِوَايَةٍ
عَنِ السَّائِفِ عَلَى مَا قِيلَ -

ترجمہ: پھر امام شافعی پر اعتراض کیا گیا کہ تم نے قید ایمان کے حق میں جس طرح یمن کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمن پر محمول کر دو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعی کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمن میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجہ کیونکہ لفظ عشرہ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صفر وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے پس جب اصل یعنی کفارہ یمن میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارہ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جاسکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمن کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح: یہاں سے حضرت امام شافعی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قید ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارہ یمن کو کفارہ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمن میں بھی رقبہ کیسے مؤمنہ ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا،

کھلانے کے حق میں کفارہ قتل کو کفارہ یمین پر محمول کرنا چاہیے تھا اور یوں کہنا چاہیے تھا کہ بطرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارہ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارہ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی ہے؛ باہیے تھا حالانکہ کفارہ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپ کے نزدیک بھی ناکافی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ کفارہ قتل اور کفارہ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ عشرہ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارہ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارہ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین ادا ہو جاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین کا متقی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کھانا کھانا دے یا غلام آزاد کر دے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرہ مساکین کے متقی ہونے کے باوجود کفارہ یمین متقی نہیں ہوتا،

پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں طعام عشرہ مساکین کے متقی ہونے سے حکم یعنی کفارہ یمین متقی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارہ قتل میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طعام عشرہ مساکین نے متقی ہونے سے کفارہ قتل متقی ہو جائے اس کے برخلاف وصف مؤمنہ کردہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کر لیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہ ہی قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو بے کرام شافعیؒ پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا لَا يَحْتَمِلُ الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَدَّرِ أَنْ كَانَتْ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِفْكَارِ الْعَلَلِ بِجَمَاعٍ إِذَا لَا تَضَادُّ وَلَا تَمَانِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظَّهَارِ الصِّيَامُ الَّذِي يُرْتَبِلُ التَّمَاتِ وَالطَّعَامُ أَعْمَمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ التَّمَاتِ أَوْ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَتْ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ لِحَادِثَتَيْنِ بِالظَّرْفِ بِنِاقِ الْأَوَّلَى فَيُكَلِّمُ فِي الْقَتْلِ بِإِعْتَابِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَلِيهِ بِإِعْتَابِ رَقَبَةٍ أَعْمَى إِلَّا أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلَ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ الْعَامَةَ مُطْلَقَةٌ وَ قَوْلُهُ ابْنِ مَسْعُودٍ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَدَّرَةٌ بِالتَّابِعِ وَالْأَمْرَانِ

بِمَنْزِلَةِ الْكَاتِبِينَ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هُنَا أَنْ تُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَاقَةِ أَيْضًا بِالتَّبَاعِ
لِأَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا يَقْبَلُ وَصَفَيْنِ مُتَبَعَيْنَيْنِ فَإِذَا أَتَيْتَ تَقْيِيدَهُ بِطَلِّ إِطْلَاقِهِ
وَالْتَّبَاعِ إِنَّمَا لَمْ يَحْجُلْ هَذَا الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ أَنَّهُ قَاعِدَةٌ مُسْتَعْرَلَةٌ
لِأَنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مُشْتَوْرَةً أَوْ أَحَادًا فَإِنَّمَا لَمْ يَنْتَقِ عَلَى
قَبُولِهِ هُوَ قَوْلُهُ لَا غَيْرَ إِنِّي جَامِعٌ أَهْلُكُمْ فِي سَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَدِّ أَصْحَابُ شَهْرِ رَيْبِ
دَنِي رِوَايَةٍ عَنْهُمْ شَهْرَيْنِ مُتَنَابِعَيْنِ -

ترجمہ: ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ دونوں ایک حادثہ میں
ہوں اس لئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے،
پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہوں گے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو، یا
اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں
رقبہ مؤمن کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا مگر
یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام میں کفارہ یمن کا صوم
اس لئے کہ قرارت عامہ مطلق ہے اور عبد اللہ بن مسعود کی قرارت فصيام ثلثة ايام متتابعات متتابع
کیا تھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں قرأتین دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے
کہ قرأت عامہ کو متتابع کیا تھ مقید کر دیا جائے، کیوں کہ حکم لینی صوم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا
ہے پس جب اس کی تقبیض ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہو گیا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر
محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ ان کا دائمی اصول ہے اس لئے کہ وہ قرارت غیر متواترہ مشہورہ ہوا احاد ہو
پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جس کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے
جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ
کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

تشریح: فاضل معنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم خفیوہ کے نزدیک مطلق
کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اس کی یہ
ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اس لئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور
جب مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور
جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارہ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جمع) سے پہلے
واجب ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں من قبل ان تین اشیا کی قید کیا تھ مقید ہیں اور طعام رساٹھ مسکینوں کو کھانا

کھلانا اعام ہوگا تمام اس (رجاع) سے پہلے ہو یا بعد میں کیوں کہ طعام من قبل ان یتما ساقی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب احناف کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائے گا، پس کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارہ قتل کے علاوہ کفارہ طہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنا حکم دیا جائیگا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارہ یمین کے روزے کیوں کہ قرأت عامہ متواترہ تابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن سعوط کی قرأت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، تابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قرأتیں ملے حق میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہر ایک آیت میں تابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرأت عامہ بھی تابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اس کی تابع کی قید کیساتھ تقید ثابت ہو جائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا، اس لئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دامن اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قرأت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرأت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرآنیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین میں روزہ ان کے نزدیک تابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا اور اسی کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تابع کیساتھ رکھے یا بغیر تابع کے رکھے بہر حال کفارہ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اس کے کفارہ کیلئے سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مُم شہرین اور ایک روایت میں ہے مُم شہرین

متابعین اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتابع پر محمول کرتے ہیں۔

وَجَّ يَرِدْ عَلَيْنَا أَنْكُمْ إِذَا قَرَرْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَلُّ بِالْحَلِّ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحَكْمُ الْوَاحِدُ
فِي قَوْلِهِ أَذْوَاعُنْ كُلِّي حَتَّى وَعَبْدٌ وَقَوْلِهِ أَدْوَاعُنْ كُلِّ حَرْوٍ وَعَبْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ
يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَصَدَقَهُ الْفَطْرُ وَالْحَكْمُ
وَاحِدٌ وَهُوَ أَدْوَاعُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ فِي صَدَقَهُ الْفَطْرُ وَرَدَّ النَّصَابُ
فِي السَّبَبِ وَلَا مَرَّحَمَةً فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَنْبَغِي أَنْ قُلْنَا إِنَّهُ
يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحَكْمِ الْوَاحِدِ إِنَّمَا هُوَ أَذْوَاعٌ
فِي الْحَكْمِ الْمُتَضَادِّ وَأَمَّا أَذْوَاعٌ فِي الْأَسْبَابِ أَوِ الشَّرْطِ فَلَا مُضَادَّةَ فِيهِ وَلَا
تَضَادَّ يُفَكِّرُ أَنْ يَكُونَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِإِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَلَا حَاصِلَ
أَنَّ فِي إِتِّحَادِ الْحَكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَلُّ بِالْإِتِّفَاقِ فِي تَعَدُّدِ هَاجِبِ
الْحَلِّ بِالْإِتِّفَاقِ وَفِيمَا سِوَاهَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِي التَّوَضُّعِ -

ترجمہ :- اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ
اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول اذوا عن کل حر عبد اور حدیث عن
کل حر وعبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہیے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیوں کہ حادثہ یعنی صدقۃ
الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول
سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو نفوس وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت
نہیں ہوتی ہے لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق
کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شرط
میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق
کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقيید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصہ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ
کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل
بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔
تشریح :- اس عبارت میں اخلاف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ
تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو
مقید پر محمول کرنا واجب ہے، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اذوا عن کل حر وعبد اور دوسری

حدیث آدوا عن کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیوں کہ دونوں حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کے ساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو اور دوسری حدیث کی تفسیر کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو، احناف کے نزدیک چونکہ مولیٰ پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوتا پس احناف کے نزدیک مولیٰ پر کافر، غلام کے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نفس وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزامن نہیں ہوتا کیوں کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں پس جب اسباب میں تضاد اور تزامن نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحدہ میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ نفس مطلق اور نفس مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضافۃ اور تضاف نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے اور یہ راس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیا ہے مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تفسیر کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا لیکن پہلی حدیث کے وجہ سے مطلق راس سبب ہوگا خواہ کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف راس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور ان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے جس کا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق اسطرح کر

کہ نفس مطلق اور نفس مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا اس کی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و فی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اس کی مثال بھی شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول الا ان یكونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کرنا واجب ہے لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و ان کا نا فی حادثین، عندا شافعی سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسی کی طرف شارح نے اپنے قول و لعلم منہا ان کا نا فی حادثہ واحدہ سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اس کی مثال، تقیید الصیام بالتتابع فی کفارة القتل و اطلاق الاطعام فی کفارة الفہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا سَلَامَ أَنَّ الْقَيْدَ يَعْضُ الشَّرْطُ لَا أَنَّ الْوَصْفَ قَدْ
يَكُونُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُونُ يَعْضُ الْعِلَّةَ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّكْثُفِ أَوَّلُ الْمِلْحِ أَوَّلُ الدِّمِ
وَلَيْسَ كَانَ فَلَا سَلَامَ أَنَّهُ يُجِبُ النَّفْيَ لَا أَنَّ الْمَنَازِعَ فِيهِ هُوَ الشَّرْطُ الْحَقِيقِيُّ
الَّذِي تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْأَدَوَاتُ وَلَا تَأْتِي بِتَنْفِيهِ نَفْيُ الْحُكْمِ لَا أَنَّ نَفْيَ الْحُكْمِ نَفْيُ
أَصْلِهِ لَا شَرْعِي عَلَى مَا قَدْ مَنَّاهُ وَلَيْسَ كَانَ فَاتِّفَاقِيًّا أَلَا سَلَامَ لَوْلَا بَعْثُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ
إِنْ مَحَّتِ الْمَثَلَةَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَايِرِ يَجِبُ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ
الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْمَنْصُوصِ لَكِنْ لَا سَلَامَ الْمَسَارَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُسْكُوتِ
حَتَّى يَحْتَلَّ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَايِرِ لَيْسَ أَنْ تَشْتَرِطَ فِيهِ الرَّقَبَةُ
الْمُؤَمَّنَةُ بِخِلَافِ الظَّهَارِ وَالْمَيْمُونَةِ فَإِنَّ تَهْمًا صَغِيرًا يَكُونُ جَزَاءً بِالرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ
أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ كَفَرَةً أَوْ مُؤَمَّنَةً وَأَيْضًا تَوَرُّيَةً كُلِّهَا مَخْتَلِفَةٌ فَإِنَّ فِي الْقَتْلِ
حُكْمًا أَوْ لَا يَأْتِي بِرُتْمٍ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ فِي الظَّهَارِ حُكْمًا أَوْ لَا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ
بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِاطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَفِي الْمَيْمُونَةِ خَيْرًا وَأَكْبَرَ بَيْنَ
إِطْعَامِ عَشْرَةِ أَكْسَرِيٍّ حَتَّى يَرْتَقِبَهُ ثُمَّ أَنْ لَمْ يَمَيِّتْهُ هُوَ لَا إِنْ فُصِّمَ مُثْلَتَهُ

اَيَّامَ فَاللّٰهُ تَعَالٰی بِمَصَالِحِ الْعَالَمِ كُلِّهَا وَحُكْمِهِمْ قَدْ حَكَمَ بِمَا شَاءَ فِي كُلِّ جَنَابَةٍ عَلَا حَالِهَا
فَلَا يَنْبَغُ لَنَا أَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَيْءٍ مِنْهَا أَوْ نَحْمِلَ نَصْرًا مِنْهَا عَلَى الْآخِرِ بِالْإِطْلَاقِ وَالْتَقْيِدِ
فَارْتَبِ تَصْيِغَ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَدْعَاهَا فِيهِ -

ترجمہ: پھر مصنف نے امام شافعیؒ کا جواب دینا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اس لئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ متنازعہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہی ہو تو اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا بیجا ہوگا اگر مماثلت صحیحہ..... ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبار سے ہے یعنی اگر ہم اصل مضمون میں حکم کی نفی تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس کے اور ملکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ، مضمون پر محمول ہو جائے کیونکہ قتل اعظم کبار سے ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس میں رقبہ مؤمنہ شرط ہو، برخلاف ظہار اور مکین کے کیوں کہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں ان دونوں کی تلافی رقبہ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مؤمنہ ہو یا کافر ہو، نیز مضمون، اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں اولاً تحریر کا حکم ہوا پھر دوا کے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولاً تحریر کا حکم ہوا، پھر دوا کے روزوں کا، پھر ساکین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارہ مکین میں اولاً دس ساکین کو کھانا کھلانے، پھر اپنانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے میں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اس کی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقييد کرنا کہ اس میں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اس میں ودیعت رکھا گیا ہے۔

شرح: تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعیؒ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہذا جس طرح شرط کے متفق ہونے سے حکم منتفی ہو جائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا، فاضل مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیوں کہ قید ایمان کو وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے دربابہمک اللاتی فی حجر کم میں حجر زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے

الساوق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الحجم الطویل العریفین
 العینی میں طویل عریفین اور عتیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح
 کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمن الرحیم میں رحمن اور رحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کے جاتے ہیں اور وصف کبھی
 ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں
 وصف کے منقہ ہونے سے حکم منقہ نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منقہ ہونے سے
 حکم منقہ نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی، مصنف نے ذرا بڑھ کر کہا کہ اگر ہم
 یہ بات تسلیم کر لیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے انتہا سے
 حکم منقہ ہو جاتا ہے کیوں کہ متنازع فیہ وہ شرط بخوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور شرک و حکم کی نفی
 میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں
 مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کر لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے
 ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔
 حالاں کہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل
 یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منقہ
 ہو جاتا ہے یعنی رقبہ کافرہ سے کفارہ قتل ادا نہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارہ یمین اور ظہار کی طرف متعدی
 نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارہ قتل اور مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے
 اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کو کفارہ
 قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیوں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان
 مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبہ مؤمنہ
 کی شرط لگانا ناممکن ہے کیوں کہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے، پس قتل جو غلیظ جنایت
 ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور یمین چوں کہ
 چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کی گئی یعنی مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مؤمن
 ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارہ قتل خطا میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد
 میں اور قتل خطا کبائر میں نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا
 اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصم
 شوانح کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے
 ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنا دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل
 اور مسکوت یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارہ قتل میں اولاً کو،

رقبہ آزاد کرنا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارہ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزہ کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارہ یمین میں اولاً تو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا۔ (۱) دس مسکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مسکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بھر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر صدمہ اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے ۔۔ ایک کی نفی کو دوسرے کی نفی پر اطلاق اور تفسید کے ساتھ محمول کریں کیوں کہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ منومنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فَأَمَّا قَيْدُ الْأَسْمَاءِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّبِيُّ جَوَابَ عَمَائِرٍ وَعَلِيٍّ مِنَ النَّقَّصِينَ وَهُوَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يَحُلُّ أَحَدُهَا عَلَى الْآخَرِ وَهَهُنَا وَرَدَ قَوْلُ مَنِيٍّ خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ شَاةٌ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبْلِ السَّاعَةِ شَاةٌ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْأَبْلَ سَبَبُ الزَّكَاةِ وَالْأَوَّلُ مَطْلُوقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْأَسْمَاءِ وَقَدْ حَلَّتْهُمُ الْمَطْلُوقُ هَهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ قُلْتُمْ لَا يَحِبُّ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّاعَةِ وَالنَّبِيُّ قُلْتُمْ إِذَا كَانَتْ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يَحُلُّ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَلَّتْهُمُ قَوْلُهُ نَعَمْ وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ عَلَى قَوْلِهِ نَعَمْ رَأْسُهُمْ وَأَذَى عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتَّى يَنْظُرَ الْعَدَالَةُ فِي الْأَشْهَادِ مَطْلَقًا مَعَ الْأَوَّلِ وَاسْرُدْ فِي حَادِثَةِ الدَّيْنِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ أَنَّ قَيْدَ الْأَسْمَاءِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوجِبِ النَّبِيُّ عَمَلًا وَلَا نَهْيًا لَكِنَّهُ لَمْ يَنْهَ عَنْهُ فِي الْإِطْلَاقِ غَيْرِ الْعَوَائِلِ وَالْحَوَائِلِ أَوْجَبَتْ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ يَغْنَى أَنْتُمْ عَلَيْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسَّنَةِ الثَّلَاثَةِ الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّاعَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَزَكَاةٌ فِي الْعَوَائِلِ وَالْحَوَائِلِ وَالْعُلُوقَةِ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كُلُّهَا غَيْرُ السَّاعَةِ وَمَا عَلَيْنَا يَحُلُّ الْمَطْلُوقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ -

ترجمہ :- اور ہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

یہ ان دو نقصوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دو سکر پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاة اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاة اسباب میں وارد ہے کیونکہ اہل زکوٰۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے کہا کہ غیر سامۃ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ تم نے باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم کو باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا ذوری عدل منکم پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے مطلقاً شہداء دین عدالت کی شرط لگا دی ہے حالانکہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دو سکر مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جو زکوٰۃ کو عوامل اور... حوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ ادلیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سامۃ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیوں کہ یہ تینوں غیر سامۃ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دو سکر مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اس لئے خبر میں عدالت شرط قرار دی گئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ہم خفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احاف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جز یہ ہے فی خمس من الابل شاة یعنی ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل شاة سے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب

میں مذکور میں کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ زین میں باری تعالیٰ کا قول واستشهدوا شہیدین کا حکم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول واستشهدوا اذی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونے کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونے کی قید کے استفاہ کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور چھتے کے کام میں آتے ہوں) حوامل (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں) زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث اہل کے الطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لازکوٰۃ فی العوال والحوال والعلوفہ اور یہ مینوں جانور غیر سائمہ میں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ اہل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیلئے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا جارکم فاسق مبنار فقیہوا، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التفتیق ہے اس لئے خبر (خبر دینے والے) میں عدالت شرط قرار دی گئی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیلئے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِيلَ إِنَّ الْفَرَانَ فِي الظُّلْمِ هَذَا وَجَهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ إِلَيْهِ مَا لَيْتَ وَهُوَ
أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَةِ مِنْ يَكُونُ الْوَادِ يُوجِبُ الْفَرَانَ فِي الْحُكْمِ أَيْ أَلَا تَسْتَبْرَأُ فِيهِ لَا نَ

رِعَايَةِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجَمْعِ شَرْطٌ فَلَا يَجِبُ لِرُكُوتِهِ عَلَى الصَّبْرِ لَا تَرَانِيهَا بِالصَّلَاةِ فِيهِ
قَوْلُهُ تَعَالَى أَتِمُّوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَهُمَا جَمْعَانِ بِنَاءً مِثْلَانِ عَطَفْتُ أَخَذْتُهَا عَلَى الْأَخَى
بِالْوَاوِ فَتَقْتَضِيهِ التَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا يَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِكُنْ لَا يَجِبُ
الْعَطْفُ بَلْ يَقُولُ لِرُكُوتِهِ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ نَاسٌ هُوَ لِإِ
الْعَائِلُونَ الْجُمْلَةُ الْكَامِلَةُ الْمُعْطَوْفَةُ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَائِقٌ وَهَذَا طَائِقٌ
بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمُعْطَوْفَةُ عَلَى الْكَامِلَةِ وَمِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَائِقٌ وَهَذَا فَانْهَاسًا
يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَكُلُّهُمَا الْأَوَّلُ وَلَكِنْ وَكُلُّهُمَا أَنْ عَطَفَ الْجُمْلَةُ عَلَى الْجُمْلَةِ
لَا يُوجِبُ الشَّرْكَهَ انْتِهَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لَا تَقَارُهَا إِلَى مَا تَتِمُّ بِهِ وَهُوَ الْخَبَرُ
فَإِنْ هُنَا أَكَانَ مُتَحَالًا إِلَى طَائِقٍ فَلِهَذَا جَاءَتْ الشَّرْكَهُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْعَطْفِ
فَإِنْهَا تَامَةٌ فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا يَجِبُ الشَّرْكَهَ إِلَّا قِيَمًا تَقْتَضِيهِ أَيْ كَالْعَلَقِ فِي قَوْلِهِ
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَائِقٌ وَعَجَبٌ حَرْفَاتٍ الْجُمْلَةُ الْآخِرَةُ وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً
إِقَاعًا لَكِنَّمَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرَكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَائِقٌ وَزَيْنَبُ طَائِقٌ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ طَائِقٌ زَيْنَبُ إِذْ
لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقُ لَقَالَ وَزَيْنَبُ يَدُونِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لَا تَخْبِرُكُنَّ الْجُمْلَةُ بِرُكُوتِهِ
نَادَا أَعَادَةَ عِلْمِهِ أَنَّ غَرَضَهُ التَّخْيِيرُ

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ قرآن فی النظم یہ درجہ فاسدہ میں سے چوتھی درجہ ہے امام مالک کا مذہب
یہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واو سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں
کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالیٰ کے
قول اتموا الصلوة و اتوا الزکوۃ میں صلوة سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے
پر واو کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضہ کرے گا اور ہمارے نزدیک
بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول لازکوۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملہ کا مکملہ
معطوفہ علی الجملہ کا مکملہ جیسے زینب طائق و ہند طائق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملہ کا مکملہ جیسے زینب طائق
و ہند پر قیاس کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے درجہ اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ
علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیوں کہ جملہ ناقصہ
ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہوتا ہے یعنی خبر اس لئے کہ ہند طائق کا محتاج ہے اسی وجہ

شرکت آتی برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اس لئے کہ وہ نامہ ہے پس جب وہ خود نام ہو گیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی، مگر اس چیز میں جسکی طرف جملہ نامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فان طالق وعدی حڑ میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ اخیرہ اگرچہ ایقاعاً تامہ ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہو گیا ہے برخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فان طالق ذرئہ طالق کے کیونکہ یہاں ذرئہ کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذکر خبر کے ذرئہ کہتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی غرض تخیر ہے۔

شرح :- وجہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسدہ جس کے امام مالکؒ قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اس لئے قرآن فی النظم کو اشتراک فی الحکم کا موجب قرار دیا گیا ہے اور جب قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نازر سے متعلق ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقیمو الصلوٰۃ اور اتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قرآن فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور قرآن فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنفؒ نے قرآن فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کا ملکہ کو دو سے کم جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً ذرئہ طالق و ہند طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً ذرئہ طالق و ہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً ذرئہ طالق و ہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں ذرئہ اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دو سے کم جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً ذرئہ طالق و ہند طالق تو بھی دونوں جملے خبر میں شریک ہوں گے اور ذرئہ اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ ذرئہ طالق

دھند میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آتی ہے اس کے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملہ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور خبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قرآن فی النظم اشتراک فی الحكم کو ثابت نہیں کر سکا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے، ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر کہا تو دخول دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ دوسرا جملہ اگر چه واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے، اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخول دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے وہ تعلیق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گے اس کے برخلاف اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اسلئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور خبر کو ذکر نہ کرتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے لیکن جب قائل نے خبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں بلکہ اس پر طلاق متعذر واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هَذَا أَمْرٌ عَامٌّ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَوْ جَرَّ عَلَى نَمَلٍ طَرِيقَ السَّابِقِ حَيْثُ أُوْرِدَ مَذْهَبُ إِصَالَةٍ وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدُ لَا تَبَعًا وَتَفْصِيلُهُ أَنَّ صَنِيعَةَ الْعَامِّ إِذَا أُوْرِدَتْ فِي حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍّ فِي لَفْظٍ أَوْ قَوْلٍ الْخَاصَّةِ فَإِنَّكَ كَأَنَّ كَلَامًا مُبْتَدَأً فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا وَلَا تَحْقُرُ بِسَبَبِ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رَوَيْتُمْ، أَنَّ مَا عِنْدَ رَجْمٍ أَوْ سَهْمٍ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَإِنَّ قَوْلَهُ رَجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ بِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سَجْدٍ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ أَوْ خَرَجَ الْجَوَابَ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بَلْ يَقُولُ مَنْ رَجِمَ إِلَى الْغَدَاءِ إِنْ تَخَذَيْتَ فَعَبْدٌ عَلَى حَرْفَانِهِ وَقَعَ فِي مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَى قَدْرِهِ أَوْ لَمْ يَسْتَقْبَلْ بِنَفْسِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ ثُمَّ يَقْدِرُ لِلْجَوَابِ أَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقْبَلًا،

بِنَفْسِهِ بَانَ قَالَ شَخْصٌ خَاصٌّ لِي عَلَى الْفَرْقِ دَرَهُمْ فَقَالَ بَلَى أَوْ قَالَ أَكَانَ لِي عَلَى الْفَرْقِ
دَرَهُمْ فَقَالَ نَعَمْ لَئِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا نَفْسِهِ بَانَ يَقُولُ لَكَ عَلَى الْفَرْقِ دَرَهُمْ فَيَبْهُ
إِقْرَارًا مُبْتَدَأً خَارِجًا عَمَّا نَحْنُ فِيهِ يَخْتَصُّ سَبَبَهُ أَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِي هَذِهِ الصُّورِ الثَّلَاثِ
بِسَبَبِ الْوَرْدِ رِاقًا وَكَأَنَّهُ يَخْتَلِئُ ابْتِدَاءً الْكَلَامَ قَطُّ -

ترجمہ مکرم :- اور صیغہ عام جب جزاء کے موقع پر استعمال ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسدہ ہے
مصنفؒ اس کو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالتہ لائے ہیں اور مذہب فاسد
طبعاً لائے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام جب کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں
لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہے
اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع
پر استعمال ہو جیسا کہ مردی ہے کہ ماعز نے زنا کیا تو اس کو رحم کیا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو
ہو گیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول رحم اور سجدہ عام ہے فی نفسہ ہر جسم
اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزاء کے موقع پر واقع ہونے یا جواب کے موقع پر استعمال ہوا اور
اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو غدار کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغذیت فجبدی حر۔
کیونکہ یہ کلام جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہ مستقل نہ ہو یہ جملہ
اس کے قول دلم نرد پر معطوف ہے پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور بنفسہ
مستقل نہیں ہے، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے اس نے
کہا ہاں، یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں، کیونکہ اگر کلام بنفسہ مستقل ہو،
بسیطرہ کہ کہے کہ تیرا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہماری بحث سے خارج ہے تو ان تینوں
صورتوں میں عام بالاتفاق سبب حدود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتداء کلام ہو نہ کہ بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح ۱۔ اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسدہ مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے
خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالتہ پیش کیا ہے
اور وجہ فاسدہ کو تبعاً پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہ فاسدہ کو اصالتہ اور اپنے مذہب کو تبعاً
ذکر کیا ہے بہر حال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی مخصوص آدمی
کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغہ کلام نوعی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے
بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نونہ ہو بلکہ جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہو یا جزاء سے نوحی جزاء نہیں ہے

بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزا بشرط پر مرتب ہوتی ہے جزا کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعزازی فرجیم یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پہلا واقعہ تو ماعزاسلمی کے زنا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرا واقعہ حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا، ذوالیدین صحابی نے کھڑے ہو کر کہا "اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا سیان ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کل ذلک لم یکن، ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، ذوالیدین نے کہا تہکان بعض ذلک کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی، بہر حال پہلے واقعہ میں لفظ جسم اور دوسرے واقعہ میں لفظ مسجد عام ہے فی نفسہ ہر رحم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور تقریر نا جزا کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو، مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دگئی اس نے جواب میں کہا، ان تغذیت نعبدی، تو یہاں ان تغذیت نعبدی کے جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور مضمر مستقل نہ ہو یہ عبارت دلم یرد پر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا "بلی" یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکا لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا نعم، جواب کے غیر مستقل ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہو مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہو گا جو، ہماری بحث سے خارج ہے مضاف کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغہ عام جزا کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ عام بالاتفاق سبب درد کیا تھ مختص ہو گا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی، سبب نرول پر منحصر ہو گا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہو گا بلکہ سبب نرول کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہو گا دلالت النفس سے یا نص آخر سے ہو گا، ان تینوں صورتوں میں سبب درد کیا تھ خاص ہونے کی وجہ سے کہ پہلی صورت میں ناجزائہ، ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغہ عام جو جزا کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا دوسری صورت میں جواب جو کہ سوال پر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا اور تیسری صورت میں جواب جو کہ غیر مستقل ہے اس لئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط و نا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغہ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہو گا۔

وَأَنْ زَادَ عَلَى الْجَوَابِ بَأَنَّ يَقُولَ الْمَدْعُوُّ إِلَى لُغْدَاءِ زَعْدَتِ الْيَوْمَ فَعَبْدُ حُرٍّ
وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازِعُ فِيهِ نَعْبَدُ مَا لَا يَحْكُمُ بِالسَّبَبِ وَبِصِيَرٍ مُبْتَدَأٍ حَتَّى

لَا تَلْعَوُ الزَّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَزَفَرِيُّ قَوْلُهُمْ مَخَصُّ سَبَبٍ لِقَبْلِ أَنْ
تَعْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي وَإِي وَهَذِهِ لَا تَعْبُدُ عَبْدُهُ وَمَنْ يَقُولُ أَنْ فِيهِ
الْعَلَّةُ الْقَيْدُ الزَّائِدُ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمُ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَخْصُ سَبَبُهُ بَلْ إِنَّمَا تَعْدَى إِذَا حَلَّتْ
تَعْدَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِي وَهَذِهِ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ تَحْتُ الْبَيْتَةِ أَحْتَرَارًا
عَنِ الْغَايَةِ الْكَلَامِ وَلَكِنْ فِي الْأَقْلَاقِ الْعَامِ عَلَى هَذِهِ الْقِيَمَةِ نَوْعٌ مُسَامَحَةٌ فَقِيلَ أَنَّهُ
مَعَ تَطْعَمِ التَّطْعَمِ وَدَرَجَتِهِ صَاحِبِ كُلِّ حِمٍّ سَوَاءٌ كَانَ لِلزَّائِدِ أَوْ لِقَبْلِهِ وَكَذَا الْكُلُّ سَجْوَدًا
مَنْ تَكُونُ لِسَبَّهِ أَوْ لِقَبْلِهِ وَكَذَا الْكُلُّ الْكُلِّ مِنْ جَنْبِ هَذَا الْمَالِ وَمِنْ غَيْرِهِ وَكَذَا
لِكُلِّ عَدَاةٍ مَدْعُوًّا وَغَيْرِهِ وَقِيلَ أَنَّهُ أَرِيدَ بِالْعَامِ هَهُنَا الْكُلُّ كَمَا هُوَ دَائِي الشَّافِعِيُّ
لَا الْمُطْلَقَ عَلَيْهِ قَتْلٌ.

ترجمہ کہ :- اور اگر صیغہ عام قدر جواب سے زائد ہو یا اس طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلا یا گیا ہو
وہ کہے ان تعذیرت الیوم فعبدی حر تو یہ جو بھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ
کلام نو ہو جائیگا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام مالک امام شافعی اور امام زفر ہیں
چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعو نے غیر داعی کے ساتھ یا تنہا،
غدا نیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ
قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ الغایہ کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ
ہو بلکہ مدعو اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدا نیہ کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا غیر داعی کے ساتھ
تو وہ ضرور حائل ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے پس کہا گیا کہ عام
اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر رحم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غییر زنا کیلئے
ہو اسی طرح ہر سجد کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غییر سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی
جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غدا کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا
کہ اسی جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب کر لو۔

شرح :- یہاں سے علی الاطلاق یا بخوبی صورت اور متن کے اعتبار سے جو بھی صورت ذکر کی گئی
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص
نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تعذیرت الیوم فعبدی حر“ ملاحظہ فرمائیے کہ
ان تعذیرت الیوم فعبدی حر“ جواب کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے
متن کے اعتبار سے جو بھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے

سبب کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور ایوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کے ساتھ غذا تیرہ کھایا تو وہ حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حائث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم صغیر کہتے ہیں کہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں ایوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حائث نہیں ہوتا حالانکہ ایوم میں غذا تیرہ کھانا یا گیا الغرض اس اختصاص بالاسبب کی صورت میں قید زائد (ایوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہذا مناسبت یہ ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غذا تیرہ کھایا یا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کے ساتھ مدعو بہر صورت حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا و لکن فی اطلاق العام علی ہذہ الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا مذکورہ صیغوں (رحمہم) (سجدہ) (نعم) اور ان تعدیت پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ صیغہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلاً لفظ رحم ہر رحم کو شامل ہے خواہ وہ رحم زنا کی جہ ہو یا زنا کے علاوہ ردت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ سجدہ ہر سجدہ کو عام ہے خواہ ہو کا سجدہ ہو خواہ اس کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو اسی طرح لفظ الف ... ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تعدیت ہر طرح کی غذا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دی گئی) خواہ غیر مدعو الیہ ہو دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے اور مذکورہ صیغہ اگرچہ اصطلاحی عام نہیں ہے لیکن مطلق ہیں یعنی کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں شارح نے قتال سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے فعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ لَكُمْ وَلَكُمْ مَدْحٌ أَوْ الذِّمُّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًا وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ
السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَنُجِزِيَنَّهُمْ إِنَّ
الْفَاقِئَ يُجِزِيَنَّهُ مَا يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْحَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ عَلَى مَنْ نَزَلَ فِي حَقِّهِمْ نَقْطُ
وَالْبَاقِي يُعَاسَى عَلَيْهِمْ أَوْ يَنْبَغِي بَقَرٍ آخَرَ وَعِنْدَنَا هَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ
فَلَا يَنَافِيهِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذِّمِّ أَلَيْسَا فِي جُزْءٍ أَنْ يَمْتَسِكَ بِعَمَرٍ قَوْلُهُ وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْآيَةَ عَلَى رُحْبِ الزُّكُوفِ فِي مَجْلَى السَّاءِ إِنْ كَانَ وَارِدًا فِي قَوْمٍ مَخْصُوفٍ
كَتَبُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُونُ إِطْلَاقُ صِغَةِ الْمَذْكَرِ أَعْنِ الَّذِينَ عَلَيْهِمْ تَغْلِيْبًا
كَمَا حَرَّرْنَاهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَخْمَدِيِّ -

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے
اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے تھپی وجہ فاسدہ ہے لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار
لنفي نعم وان الفجار لنفي جحيم سے ہر نیکو کار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے
صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس
کر لیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسدہ ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت
کر رہا ہے پس اس کی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالیٰ
والذين يكتزون الذهب والفضة الآية کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا
جائز ہے اگرچہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنہوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ
کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی
میں لکھا ہے -

ترجمہ :- وجہ فاسدہ میں سے تھپی وجہ فاسدہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے
باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لنفي نعم والذين يكتزون الذهب والفضة الآية کے لئے مذکور
ہو جیسے ان الفجار لنفي جحيم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور
ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا
اس وجہ فاسدہ کے قائلین بعض شواہد کے نزدیک ان الابرار لنفي نعم سے ہر نیکو کار کے حال پر اور ان
الفجار لنفي جحيم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے
حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکو کار اور بدکار لوگوں کو
ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہ
وجہ فاسدہ ہے کیوں کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ
موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل
کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت
جو نہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح
اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذين يكتزون الذهب والفضة الآية کے عموم سے عورتوں

زورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَفْقَهُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَبْغِضُ اللَّهُ بَعْضَ أَلْسِنَتِهِمْ" لغت میں کنز کے معنی دفینہ کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ "وَلَا يَفْقَهُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ" ہے کیوں کہ نفقہ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيلَ الْجُمُعَةُ الْمُضَافَةُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هَذَا وَجِبَ سَائِعٍ مِنَ الْوَجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا رَقَعَتْ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حَكْمَهُ حَقِيقَةُ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ أَوْ لَا يَدَّ يَكُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي فَيُنْفِي قَوْلِيَّةَ حَذِّهِمْ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً لَا يَدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَامِ وَالنَّقْدِ وَالْعَرْضِ لِكُلِّ حَيْدٍ مِنَ الْأَعْيَانِ أَوْ تَحِبُّ الصَّدَقَةَ وَتَحِبُّ نَقْلَ لَا تَحِبُّ الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ دَرَاهِمٍ وَدِينَارٍ بِالْجَمْعِ مَعَ أَشْهُامٍ مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا تَحِبُّ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْعَمْدِ وَعِنْدَنَا تَقْبِيْلُهُ مُقَابِلَةَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَا مَرَأَتِي إِذَا وَلَدْتُ مَا وَلَدْتُ بِكَ فَانْتِظَرِي قَوْلَهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدْتُ أَطْلَقًا وَلَا يَدَّ أَنْ يَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زَكْوَاتُ فِيهِ وَإِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَاحَقَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَتَحْوِيلُ لِسَوَاتِيَا بِهِمْ وَرَبِّكَ وَدَابَّتُهُمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَاعِزُوا أَوْ جُوهَكُمْ أَلَا يَتَبَيَّنُّ عَلَى مَا نَقَرْنَا فِي الْفَقْهِ

ترجمہ کہ : اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول حذ من اموالہم صدقہ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوام سے ہو یا نقد سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالا جماع ہر درہم اور ہر

دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک آحاد کا آحاد سے مقابلہ تقاضہ کرتا ہے حتیٰ کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہو بیس ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو دونوں مطلق ہو جائیں گی اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیسا کہ امام زفر اور امام شافعی نے کہا ہے اور حجج کا اطلاق مافوق الواحد کے اعتبار سے مسامحت ہے اس کی مثال لبسوا ثیابہم، رکبوا دوابہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجہہکم ہے جیسا کہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے

تشریح :- وجہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوائع کے نزدیک اگر صیغہ جمع کا مقابلہ صیغہ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ اس آیت میں اموال صیغہ جمع، ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسدہ کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سوامکم کے قبیل سے ہو یا نقد کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد، آحاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام آحاد علی الاحاد ہوگا مثلاً کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذاولد تساولدین فانما طالقانت اس مثال میں تولید ولدین کو امراتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام آحاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جزائر یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کے لئے ہر ایک کا دو بچے جنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی اور امام زفر نے فرمایا ہے

اطلاق الجمع علیہا الخ سے ایک سوال کا جواب ہے ہاں کہ ولد تساولدین دونوں تثنیہ کے صیغہ میں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی، لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مافوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مسامحت جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے و حقیقت مقابلہ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال میں لبسوا ثیابہم، انھوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا دوابہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے، فاغسلوا وجہہکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھو لو اسی انقسام آحاد علی الاحاد

کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاسدو الیدیم اور احکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النص سے ثابت ہوگا اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النص یا اجماع سے ثابت ہوگا (مطحاوی)

وَقِيلَ أَلَا مَرُّ بِالشَّيْءِ هَذَا رَجْعَةٌ نَائِمٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ
فَقِيلَ لِحُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا وَقِيلَ لَهُ حُكْمٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُونُ أَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى
تَحْرِيمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلَى وَجوبِ ضِدِّهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ
لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ فِيهِ الْأَمْرُ بِتَحْرِيمِ جَمِيعِ أَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْأَتْيَانُ
بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَضْدَادِ عَلَيْهِ مُعَيَّنٌ فِي هَذَا هُوَ تَحْرِيمُ الْجَمَاعِ وَأَعْيُنُ الْأَمْرِ الَّتِي
يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ
وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ وَإِنَّمَا يَلْزِمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ
مُضَرَّةً لَا مَتَابِلَ فَكُلُّهُ الدَّخْلَةُ الْأَدْنَى فِي ذَلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا
دُونَ التَّحْرِيمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِي لِأَنَّهَا دُونَ الْفَرْصِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ
بِالْإِقْبَاءِ الْمُضَلَّهِ السَّابِقِ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَطْوَاقِ مَطْوَاقًا لِيَقْبِضَ الْمَطْوَاقُ عَلَى ثَبَاتِ
أَمْرٍ لَا يَزِمُ فَقَطْ وَهَذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْأَشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَقْوِيَةُ الْأَمْرِ بِهِ
فَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذَلِكَ يَكُونُ حَرَامًا بِالْإِتْفَاقِ وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالَ وَنَائِمٌ هَذَا
الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يَعْتَبَرِ الْأَمْرُ حَيْثُ يَفُوتُ
الْأَمْرُ فَإِذَا لَمْ يَفُوتْ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ يَجْعَلُ إِلَى الزَّوْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ
فَرَاغِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ الثَّانِيَةِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ فَقَدْ أَحْتَمَلُ
إِذَا تَعَدَّ ثَمَامٌ لَا تَقْدِرُ صَلَاتُهُ بِنَفْسِ الْقُعُودِ وَلَكِنَّهُ يَكُونُ لِأَنَّ نَفْسَ الْقُعُودِ
وَهُوَ تَعَدُّ مَقْدَارِ تَحِيَّةٍ لَا يَفُوتُ الْقِيَامُ فَيَكُونُ وَإِنْ مَكَتَ كَثِيرًا حَيْثُ ذَهَبَ أَنَّ
الْقِيَامَ يَفُوتُ الصَّلَاةُ وَمِنْ هُنَا ظَهَرَ أَنَّ الْأَشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ
أَمُوسَعٌ لِلصَّلَاةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضِيِّ لَهَا يَحْرُمُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْبَصْدُ
نَفْسِهِ عِبَادَةٌ مَقْصُودَةٌ أَوْ أَمْرٌ مَبَاحًا -

ترجمہ :- اور کہا گیا کہ امر یا شئی یہ وجہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ اگر اور نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ ان کے خلاف

میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد سے نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے۔ پس امرائی ضد کی تحریم پر دلالت کرے گا اور نہ ہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرے گی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فیہا اگر اضعاف کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضعاف حرام ہوں گے اور نہ ہی اس کے اضعاف میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور ہائے نزدیک امر بالشیء اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو۔ اور یہ اس لئے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امتثال کے پیش منظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیوں کہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور متن میں جو اقتصا ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتصار تصحیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا امر نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور کو فوت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہ ہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتا اس لئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے۔ پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقيام یعنی رکعت ادنیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کے لئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہیں ہے حتیٰ کہ جب مصلیٰ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی کیوں کہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ بٹھیر گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ نماز کے مؤتمع وقت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اس کے تنگ وقت میں حرام ہے اگرچہ وہ ضد فی اشیاء مقصودہ یا امر مباح ہو۔

شرح :- وجہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غسالی اور امام الحرمین وغیرہ کہا کہ امر نہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشیء اس کی ضد سے نہیں کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ امر نہی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشیء اپنی ضد کی نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشیء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہ ہی عن الشیء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر نہی میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالايمان کی ضد کفر ہے اور نہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فیہا یعنی امر کی صورت میں اس کی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور

اگر بہت سے اضداد ہوں مثلاً امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب مہر شرب لبن اور شرب مینہ وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اس کی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجالانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع کیا گیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے۔ مصنف نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشیء اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشیء کی صورت میں اس شئی کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشیء کی صورت میں شئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شئی فی نفسہ ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنیٰ درجہ اس لئے ہے کہ کراہت تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ سنت مؤکدہ فرض سے کم تر ہے دلیس المراد بالافتقار سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو افتقار ہے اس سے سابقہ اصطلاحی افتقار یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کیا تھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل (کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتا... یعنی امر بالشیء اس کی ضد کی تحریم کے لئے وضع نہیں ہوتا ہے اس لئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اس کی ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صورت میں مامور بہ فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلاً رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلیٰ نے قعود کیا اور کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اس قدر طویل ہوگا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبارت یا ارمباح میں مشغول ہو گیا

تہ حرام نہ ہوگا کیوں کہ یہ مشغول ہونا نماز کو فوت نہ کرے گا اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امر مباح میں مشغول ہو گیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ مشغولیت نماز کو فوت کر دے گی۔

فَهِذَا أَقْلَمُ أَنَّ الْحَرَّمَ لَمْ يَنْهَى عَنْ لُبْسِ الْمُحِيطِ كَانَ مِنَ السَّنَةِ لُبْسُ كَزَارِ الْوَلَدِ
تَفَرُّجٌ عَلَى أَصْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مِنْهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ
لِأَنَّهُ لَمْ يَنْهَى الْمُحَرَّمَ عَنْ لُبْسِ الْمُحِيطِ وَلَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا لِيَسْتُرَ بِهِ الْعُرَّةَ
وَأَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْكَفَايَةُ هُوَ الْكَزَارُ وَالْبُرْدُ لَزِمَ أَنْ لَا يَتْرُكَ كَمَا لَمْ يَتْرُكْ
السَّنَةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَالْأَفْهَمُ السَّنَةُ الْأَصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مِنْهُ بِإِغْنَاءِ الرَّسُولِ
قَوْلًا أَوْ فِعْلًا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِمَا تَفَرُّجٌ
عَلَى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي كَرَاهَةً مِنْهُ عَلَيْهِ غَيْرُ تَرْتِيبِ الْكَلْفِ يَغْنَى بِحَبْلِ
مِنْهُ الْقَاعِدَةُ قَالَ أَبُو يُونُسَ خَاصَّةً أَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ لَمْ يَفْسُدْ
صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ وَإِنَّمَا الْمَأْمُورُ بِهِ فِعْلُ السُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ
طَاهِرٍ فَإِذَا أَعَادَهَا عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ بَعَثَتْ عَنْهُ فَإِذَا سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ
عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ لَا مَقْصِدٌ لِلصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُوتِ
الْمَأْمُورُ بِهِ حِينَ أَعَادَهَا وَقَالَ الْأَسَاجِدُ عَلَى الْخَيْرِ بِمَنْزِلَةِ الْحَاطِلِ لَهُ أَيْ
لِلْخَيْرِ لِأَنَّهُ إِذَا سَجَدَ عَلَى الْخَيْرِ أَخَذَ وَجْهَهُ صِفَةً الْخَيْرِ لَا جِلَّ الْمَجَادِرَةِ
فَلَمْ تَوْجِدْ الطَّهَارَةَ فِي تَعْمُرِ الْخَيْرِ الصَّلَاةِ وَالطَّهَارَةُ عَنْ حِلِّ الْبِغَاسَةِ
فَرَضَ دَائِمًا فَيَصِيءُ مِنْهُ مَقُوتًا لِقَوْلِهِ فَرَضَ فِي الصَّلَاةِ فَرَضَ فِي جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ
فَضَاءِ السَّنَةِ هُوَ فَرَضٌ فِي الصَّلَاةِ فَرَضَ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ يَقُوتُ
فَكَذَلِكَ الْكَلْفُ عَنْ حِلِّ الْبِغَاسَةِ فَرَضٌ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ يَقُوتُ
بِالسُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ فَيَفْسُدُ.

ترجمہ :- اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سہلے ہوئے کپڑے پہنے سے منع کر دیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریع ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت ہو کہ وہ سہلے ہوئے کپڑے پہنے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہنے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنیٰ درجہ جس سے کفایت ہو سکے تہبند

اور چادر ہے لہذا لازم ہو گیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت مکرہہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر انہی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز ناسد نہ ہوگی کیوں کہ وہ نہیں سے مقصود، نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے مفید صلوة نہیں ہے کیوں کہ اعادہ کے وقت وہ مفوت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا الا حامل نجاست کے مرتبہ میں ہے کیوں کہ جب وہ نجس پر سجدہ کرے گا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کرے گا، لہذا نماز کے بعد اجزا میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضاء شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے ذلت کے کسی چیز میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز ناسد ہو جائیگی۔

تشریح :- اضافہ کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مکرہہ ہو۔ لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم، کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کہ رتہ پہننا نہ باندھو یا بجام نہ پہنو ٹوپی نہ پہنو موزے نہ پہنو۔ ہاں اگر کسی کے پاس جو تہ نہ ہوں تو موزے پہن سکتا ہے لیکن موزے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں، بہر حال محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا بغیر سہلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالانکہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت مکرہہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے، الغرض نہی عن الشی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت مکرہہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بغیر سنت مکرہہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

فعلایا تقریر آمردی ہووہ نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو، اور پہلے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلیٰ نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کر لیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لیا تو اب یہ نفوت مامور بہ رہا، اور جب نفوت مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی، اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا بالکل ایسا ہے جیسا کہ خبیث نجس کیونکہ جب مصلیٰ نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمتائی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کرے گا لہذا اس بنا پر نماز کے بعض اجزا میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد یعنی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن حل النجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قصار شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی چیز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَمَا فَرَعَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوْحٍ قِيمًا أَوْ رَجْعًا بَعْدَ مَا بَعْضُ مَا نَسَبَ
مِنَ الْكِتَابِ مِنْ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ إِبْتِدَاءً لِّغَيْرِ لَا سَلَامَ وَكَانَ يَتَّبِعُ أَنْ يَذْكُرَ
بِبَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَمَا نَعْلَمُ ذَلِكَ صَاحِبُ التَّرْغِيهِ فَقَالَ فَقُلْتُ
الْمَشْرُوعَاتُ عَلَى تَوْعِينَ عَزِيمَةٍ يَغْنِي عَنْ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ
لِبَيَانِهِ عَلَى تَوْعِينَ أَحَدِهَا التَّغْرِيمَةُ وَالدَّائِي الْخُصْمَةُ فَالتَّغْرِيمَةُ وَهِيَ إِسْمُ مَا
مَرَّضَلٍ مِنْهَا غَيْرُ مَعْلُومٍ بِالْعَوَاضِ يَغْنِي لَمْ يَكُنْ شَرَعَهَا بِإِغْتِبَارِ الْعَوَاضِ كَمَا
كَانَ شَرَعُ الْأَطْفَالِ بِإِغْتِبَارِ الْمَرْضِيِّ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا مُصَلِّيًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
إِبْتِدَاءً سَوَاءً كَانَ مَعْلُومًا بِالْعَوَاضِ أَوْ مَرُورًا كَمَا مَرُورًا كَمَا مَرُورًا كَمَا مَرُورًا

ترجمہ:۔ اور جب مصنف اقسام کتاب اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد

نحر الاسلام کی اقتدار کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جلد بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا فصل احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں 'عزیمت' یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے دو قسموں پر مشتمل ہیں 'عزیمت' اور 'رخصت' پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ انظار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ مشروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب نحر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہر حال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت اس کا نام ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کو مشروع کیا گیا ہے، پس رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا، بہر حال عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے محرمات (فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہوگی۔



وہی اربعۃ انواع لانتہا لاتخلو من ان یتکفر جاحداً ما اولاً الاول هو الفرض
والثانی لا یخلو اما ان یعاقب بترك اولاً الاول هو الواجب والثانی لا یخلو
اما ان یتسحق تارك الملامۃ اولاً فالاول هو السنۃ والثانی هو النفل والحرام
داخل فی الفرض باعتبار التارك وكذا المکروه فی الواجب والمباح ومالئیس
بمشروع بالمعنی الذمی قلنا فالاول فريضۃ وهي ما لا یحتمل زیادۃ ولا
نقصاناً ثبت بذلیل لا شبهۃ فیہ فاعدا الشرکات والصیامات وکیفیتہما کما
متعین بتعین لا اذ زیادۃ فیہ ولا نقصان وثابت بمقطوع لا یحتمل الشبهة
ولا یقال انہ یتساو بعض المباحات والتوافل الثابتین کذلک لان کلمۃ
ما عبادۃ عن غیر بیۃ معہودۃ لمریتنا ولہا فقط کالایمان والاسرکان الا ربعة
وهی الصلوۃ والسرکوة والصوم والحج۔

ترجمہ :- اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں
اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول
واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی
نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اسی طرح مکروہ واجب میں اور مباح اس
قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم
مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے (اور) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو
چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیت ایسے طور پر متعین ہے جس میں نہ زیادتی ہے اور نہ
کم ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ
تعریف ایسے بعض مبامات اور نوافل کو شامل ہے جو اسی طرح ثابت ہیں کیوں کہ کلمہ ماسے ایسی عزیمت
معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ
اور حج۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔
ان چاروں کے درمیان دلیل حصریہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کافر ہوگا اور
یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے
ترک کرنے والے کو عذاب ہوگا اور یا عذاب نہ ہوگا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت
دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا اول کو سنت

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

”والحرام داخل فی الفرض الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیسا کہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیسا کہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیسا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیوں کہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معذّب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو۔ نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہذا مباح مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہیں جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمیعہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلائل جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے آیات مولدہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو، پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

”ولایقال انہ یتناول بعض المباحات الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ ”ما“ سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنف نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ الْتَزُومُ وَعِلْمًا وَتَصَدِّيقًا بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَحْصَحُّ أَنَّ التَّصَدِّيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالْإِحْتِيَاسِ الْقَصْدِيُّ وَهُوَ أَحْصَى مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيَّ إِذْكَ يَحْصُلُ بِلَا إِحْتِيَاسٍ وَلَا يَصْدُقُ بِهِ كَمَا كَانَ لِلْكَفَّارِ الَّذِينَ يَغْفِرُونَ لَهُ كَمَا يَغْفِرُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَعَنِ الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هِيَ أَدْوَاهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ انْقَابَةُ وَكَيْلُهَا حَتَّى يَكْفُرَ بِجَاهِدَةٍ أَمَّا يُنْسَبُ إِلَى الْفَرَسِ مِنْكُمْ فَتَفْرِغُ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصَدِّيقِ وَيُقَسِّقُ مَنَاسِكَ بِلَا عُدُسٍ تَفْرِغُ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتَرَسَ بِهِ عَنِ التَّرَكُّ يَعْدُسُ الْإِكْرَامُ أَوْ يَعْدُسُ الرَّحْصَةُ فَإِنَّهُ لَا يُقَسِّقُ

ترجمہ:- اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار تصدی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے خاص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جو ارجح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطا کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہو گا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تشریح :- مضاف نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہذا علماء کے بعد تصدیقا کا لفظ عطف تفسیر ہو گا لیکن اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علم قطعی سے خاص ہے کیوں کہ علم قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے "الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ" یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہر حال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور جراح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادت بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو دنیا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہو گا یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اگر اہل رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِي وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبُهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ
وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ كَصَلَاةِ الْفُطْرِ وَالْأُحْيِيَّةِ فَإِنَّهُمْ ثَابِتًا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ
الَّذِي فِيهِ شُبُهَةٌ فَيَكُونُ ثَابِتًا وَاجِبًا وَتَحْكُمُهُ أَلْفُ زُورٍ مُرَعَمَلًا لِأَعْلَمَاءِ عَلَى الْيَقِينِ
فَهُوَ مِثْلُ الْفَرَضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ حَتَّى لَا يَكْفُرَ بِحَاجِدَةٍ لِعَدَمِ الْعِلْمِ
وَيُقَسِّقُ شَائِرَكُمْ إِذَا اسْتَحَفَّ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِأَنْ لَا يَرَى الْعَمَلُ بِهَا وَاجِبًا
لَأَنَّ يَتَهَادُونَ بِهَا فَإِنَّ التَّهَادُونَ بِالشَّرِيعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خُصَّ أَخْبَارُ الْأَحَادِ
بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْعَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فَامَّا
مِمَّا لَا أَتَى فَأَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِطَرِيقِ الشَّارِبِ بِأَنْ
يَقُولَ هَذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ مُخَالَفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُقَسِّقُ فِيهِ لِأَنَّ هَذَا
لَيْسَ لِلْهَوَى وَالشَّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَتْ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِاجْتِلِ الدَّقَّةِ وَالْفُطَانَةِ -

ترجمہ :- دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صلاۃ الفطر اور قربانی کیوں کہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

ہوئے ہیں جس میں مشبہ ہے للہما یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتیٰ کہ عدم علم و یقین کی وجہ سے اس کا منکر کا فرض نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے باین طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیوں کہ مشرعیّت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہر حال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیوں کہ یہ تاویل خوامشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح :- عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں مشبہ ہو مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں مشبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ اللفظ اور قربانی کرنا ہے کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں مشبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کرے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی یہ تاویل خوامشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الرَّؤُوفَاتُ بِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ فَاحْتَرَسَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَجِبِ وَكَانَ يُبْغِي أَنْ يَدُلَّ عَلَى هَذِهِ الْقِيَمَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّكَ الْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالُوا إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفُ وَالْحُكْمُ لَا يَصُدُّانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهَا يَعْنِي الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ سُنَّةٌ أَيْ بِكَيْفِ وَعَمَرٍ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ ﷺ يَعْنِي إِذَا يُطْلَقَ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلا فَرِيضَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا سُرِوِي أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنَ الدِّيَّةِ لَا يَنْصَفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَّةَ إِذَا أُلِمَّ تَبْلُغُ ثَلَاثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثَّلَاثُ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُسْرِيَتْ سُنَّةٌ غَيْرُ النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَيْ بِكَيْفِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَنَحْوِهَا وَهِيَ نَوْعَانِ أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضَى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى نَوْعَيْنِ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَى وَتَسَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءُ إِسَاءَةٍ كَاللُّثْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هُوَ لَا يَكُلِّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا أَصْرَ أَهْلٌ وَصَرَّ عَلَى تَرْكِهَا يُفَاسَلُوا بِالسَّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَصَرَّ دَتْ فِي كُلِّ مِنْهَا آثَارُ لَا تَحْصِي وَالثَّانِي الرَّؤُوفَاتُ وَتَسَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً كَسِيرِ النَّبِيِّ ﷺ فِي لِبَاسِهِ وَقَعُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ هُوَ لَا يَكُلِّهَا لَا تَصُدُّهُ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْجِنَادَةِ وَقَصْدُ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةَ حُمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَيُضَاءُ طَوِيلَ الْكُمِينَ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحُمْرَاءَ وَكَانَ مَقْدَامُهَا سَبْعَةً أَوْ ثَمْنِي عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَضًا نَارَةً وَمَرْبُوعًا لِلْعُدْرِ وَعَلَى هَيْئَةِ الشَّهَادَةِ أَكْثَرَ لَهَا مِنْ سُنَنِ الرَّوَاثِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ -

ترجمہ: تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ ان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول "ان یصاب" کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر اقراض ولا وجوب" کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان فیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر اکتفا کر لیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدیٰ پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت الی بکر و عمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی دیت سے کم کی تخصیص نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ دیت جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے "ہذہ سنتہ الشیخین" یا "ہذہ سنتہ الی بکر" اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جس کی تعریف اور اس کا حکم گذر گیا پہلی قسم سنت ہدیٰ ہے اور اس کا تارک اسوات کا مستحق ہوگا یعنی اسوات کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عقاب یا جزاء اسوات کا اسارت نام رکھ دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاء سیئۃ سیئۃ ضلہا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدیٰ کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے مسلح ہو کر ان سے جہاد کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اسوات نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیوں کہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوتی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوتی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید۔ دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ۔ اور اس کی مقدار رسات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم و بیش اور آپ کبھی جو بنا کر بیٹھتے اور کبھی چار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب ہے جس کو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح :- عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو۔ فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہذا سنت میں جو طریقہ رائج ہو گا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہو گا۔ طریقہ مسلوکہ (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جس کو سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو یا آپ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ”ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فاجتنبوا“ ہے یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارح علیہ الرحمہ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے ”ان یطالب“ کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور ”من غیر افتراض ولا وجوب“ کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ سنت کا مطالبہ، فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہیئے لیکن وہاں ذکر نہ کر کے حکم پر اکتفا کر لیا گیا۔

شارح نے ”ولکن قالوا ان هذا التعریف الخ“ سے ایک دہم کا ازالہ کیا ہے دہم یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ (سنت مودکہ) ہے کیوں کہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنا مطالبہ کیا جاتا ہے اور میں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔ ”والتقسیم الآتی انما ہو لمطلق السنۃ“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سنن ہدیٰ اور سنن زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنت ہدیٰ کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

”الا ان السنۃ تقع الخ“ سے فاضل مصنف اخاف وشوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں اخاف وشوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور اخاف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبی کے

طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرٌ بِهَا وَأَجْرٌ مِنْ عَمَلِهَا“ جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ ”مَنْ“ تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ ہم ضعیفوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی نصف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبویؐ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبویؐ مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذہ سنتہ الشیخین ہذہ سنتہ ابی بکر وغیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہادیہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ہدی (۲) سنن زوائد۔ سنت ہدی وہ ہے جس کا تارک اسارت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی ملائت اور زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتا ہے یہاں متن میں اسارت سے پہلے لفظ جزاء معذوف ہے یا جزاء اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”جزاء سیئۃ سیئۃ مثلاً“ میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ سنت ہدی کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیوں کہ یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین نے تصریح کر دی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنت ہدی کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار

احادیث و آثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا ہر اک سزا کی اسارت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیوں کہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زین فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سفید ہوتا، کبھی ہوتا البتہ دو زون آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ بالدرہتے تو عمامہ بھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم و بیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ جو اینا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پندلیوں کو کھڑا کر کے اور بیٹھ اور پندلیوں کو کھڑے سے پٹیت کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہید کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ما تن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنت ہدی کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّعْلُ وَهُوَ مَا يَنْتَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ عَسَرَةً
بِحُكْمِهِ رِثْبًا عَلَى السَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ الْعُقَابِ دُونَ الذَّهْرِ وَالْعُقَابِ تَنْبِيْهُ عَلَى
أَنَّهُ لَا يَذَرُ حَالِ الذَّهْرِ وَالْعُقَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَعْلٌ
لِهَذَا الْمَعْنَى أَنَّ يَنْتَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُخَالِفُ
مَا ذَكَرَ الْمُفْقَهُاءُ أَنَّ لِرَّصُلَى أَرْبَعًا وَقَعْدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَقَرُّرُضُهُ وَأَسَاءَ
لِأَنَّهُ هَذِهِ الْإِسَاءَةُ لَيْسَتْ بِإِعْتَابٍ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَأْخِيرِ السَّلَامَةِ
إِحْتِلَاطِ النَّعْلِ بِالْفَرْصِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النَّعْلُ عَلَى هَذِهِ الرُّصْعِ
وَجَبَّ أَنْ يُنْفَى كَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّ لَا يَلْزَمُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمُ
قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَرَعَ فِي النَّعْلِ لَا يَلْزَمُ إِنَّمَا مُمْ وَلَوْ أَسَدَهُ لَأَكْبَرُ مُقْضَاؤُهُ
سَوَاءً كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَاةً فَلَمَّا كَانَ مَا آذَاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهَا
إِلَّا بِالزَّهْرِ أَوْ الْبَاقِي لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُعَدَّ حُكْمُهُ إِلَّا إِذَا

كَانَ تَأْمِيْنًا بِكَوْنِهِ شُعْعًا أَوْ صَوْمًا يَوْمًا فَإِنْ أَدَّى بَعْضُ الصَّلَاةِ أَوْ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ أَنْ
يُتِمَّهُ وَالْآيَةُ بِإِبْطَالِ عَمَلِهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعَمُّ وَلَا يُبْطَلُ أَعْمَالُكُمْ وَإِنْ
أَفْسَدَهُ يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ لِيَتَكُونَ فِيهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيهِ إِبْطَالُ الْعَمَلِ
بَلْ إِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمُؤَدِّيَةَ لِمَا كَانَ لَهُ عُزْرَةٌ أَنْ تَصِيرَ
عِبَادَةٌ بَعْدَ التَّامِّ وَلَوْ تَمَّتْهَا فَكَانَتْ أَبْطَلَهَا وَهِيَ كَالْتَّذْرِ صَاسِرٍ لِلَّهِ سَمِيَةً لِأَعْلَى
أَمِي الشَّرْعِ مَقْيُوسٌ عَلَى التَّذْرِ لِأَنَّ التَّذْرَ صَاسِرٌ لِلَّهِ تَعَمُّ مِنْ حَيْثُ الذِّكْرُ لَا
مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِأَنَّ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَى رُكْعَتَيْنِ شَعْرًا وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ إِبْتِدَاءُ
الْفِعْلِ أَمِي شَعْرًا وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ هَذَا الذِّكْرُ إِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاجْتِمَاعِ بَيْنَا وَبَيْنَكُمْ
فَإِذَا وَجَبَ لَتَعْظِيمِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى إِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي التَّذْرِ بِالْإِيقَافِ
فَلَا يَجِبُ لِيَصِيَانَتِهِ إِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بَقَاءً أَوْ لِي بِالْإِهْتِمَامِ وَالذِّكْرُ لِأَنَّ
الذِّكْرَ أَسْهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ فِي الْمُسَمَّرِ وَالْفِعْلُ أَوْ لِي مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْإِهْتِمَامِ

ترجمہ :- اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پڑھیگی تو اس کا فرض پورا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیسا تھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقا کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزہ کے ایک حصہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے نفل

کو باطل کر دینا لازم آئے گا۔ اور یہ حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو ناسد کر دیا تو اس کی قضاء کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس سے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبارت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہو گئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ مسئلہ نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہو گئی ہے نہ کہ فعل سے بایں طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتداء فی فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقا کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہو گا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح :- عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترک نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترک نفل پر ذم اور عتاب ہو گا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی۔

مصنف نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہو گا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہاء کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار ہو گا۔ گنہگار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی

ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔

”وقال الشافعی لما شرع الخ ہے مصنف نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقاء میں بھی لازم نہ ہوگا کیوں کہ بقیے شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے نفل کو ضرر شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اصل کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کا جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے۔ اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفید حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول ”ولا تبطلوا اعمالکم“ کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اس کی حفاظت کے پیش نظر اس کی قضا کو واجب ہوگا۔

”ولایقال یس فیہ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطال عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطال عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے اور اس کی قضا واجب نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی۔

احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر برقیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا ”لشیر علیٰ ان اعمل رکعتین“ مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگر نفل موجود

نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکر قولی اور تعین لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکر قولی اور تعین لسانی کی حفاظت کے خاطر فعل مندور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالذاتی فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی الفعل میں ابتدائے فعل کی حفاظت کے خاطر اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ کیوں کہ دوام، ابتدا سے آسان ہے اصل اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

وَرُخْصَةُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلٍ غَيْرِ نِيْمَةٍ وَلَمْ يَعْزِفْهَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُسْتَرْكَةٍ مَعْنَى وَ لَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُتَّجِدَةٌ تَوْجِدًا فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ نَسَبَهَا أَزْلاً إِلَى الْأَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ وَتَقْسِيمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَكْثَرُ مِنَ الْآخَرِ وَتَفْصِيلُهُ إِنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقَةَ هِيَ الَّتِي تَبْقَى غَيْرَ نِيْمَةٍ مَعْمُولَةٍ كُلَّمَا كَانَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً ثَابِتَةً كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَيْضًا فِي مُقَابِلَتِهَا حَقِيقَةً فِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً مُوجُودَةً مَعْمُولَةً فِي الشَّرْعِ بِكَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابِلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً تُعَرِّفُ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً مُوجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّ الْغَيْرِ نِيْمَةً فِيهِ مُوجُودَةٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا تَكُونُ الرُّخْصَةُ أَحَقُّ أَيْضًا فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ لَمَّا فَانَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً كَانَتْ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابِلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنَى أَنَّ إِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا إِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْغَيْرِ ثَابِتَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَانَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَكْثَرَ الْمَجَازِ لِأَنَّهَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّهُ لَمَّا وَجَدَتْ الْغَيْرِ نِيْمَةً فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتْ الرُّخْصَةُ أَنْقَضَ فِي مَجَازِ نِيْمَتِهَا -

ترجمہ :- اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت متعده ہے جو اس کے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اولاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا،

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اول میں چونکہ عزیمت تمام وجہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجاز ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "ورخصتہ" میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا کہ ان نے رخصت کی تعریف کئے بغیر اس کی تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضح بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو، اور اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترک معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف مناہ نے اولاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

”تقسیم یا اعتبار مانا“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیسا کہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ (۲) رخصت مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ فوری ہوتی ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجاز ہوگا کیوں کہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

أَمَّا أَحَقُّ لَوَعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبَيَحَ أَحَى عَزْمِلَ مُعَامَلَةِ الْمُبَاحِ فِي سَقُوطِ
الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنْ يَصِيرَ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَ قِيَامِ حُكْمِهِ
جَبِيْعًا وَهُوَ الْحَرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرَّمُ وَالْحَرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ
فَالْحَقِيْقَاتُ وَالْعَزِيْمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذَلِكَ يَرْحِصُ فِي مُبَاشَرَةِ الظَّرْفِ

الْمَقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِإِطْلَاقِ اسْمِهِ السَّخَصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الرُّجُوعِ الْبَاقِيَةِ
كَالْمَكْرَةِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَلَرُخَصِّ مِّنْ أَلْكَرَةِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ
بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَهُ فَإِنَّهُ مُرَخَّصٌ لِّد
إِجْرَاءِ هَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمَجْزُ
لِلشَّرِكِ وَهُوَ حَدُوثُ انْعَالَمِ النَّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةِ وَلَا هُمْ
مَوْجُودُ أَنْ يَلَا سَرِبَ وَمَعَ ذَلِكَ مُرَخَّصٌ لِّدَلَّانِ حَقِّهِ فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عِنْدَ
الْإِمْتِنَاعِ صُورَةً وَمَعْنَى أَمَّا صُورَةٌ فَبِتَخَرُّبِ الْبُلِيَّةِ وَأَمَّا مَعْنَى فَبِزُهْرِي
السَّرُوحِ وَفِي الْإِقْدَادِ عَلَيْهَا لَا يَفُوتُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى لِأَنَّ الْمُصْطَلِحِينَ
بَقَاتِ -

ترجمہ :- رخصت حقیقہ کی پہلی قسم جو قوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس
کے ساتھ مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح
ہو جاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے
احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے
پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ مقدار ہے جیسے وہ
شخص جس کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمہ
کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ
عضو سے کم پر کیوں کہ اس کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس
کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرم شرک یعنی حدود عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی
ہیں اور حرمت دونوں بلا ریب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع
کے وقت اس کا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورتہ بھی اور معنی بھی بہر حال صورتہ تو اسلئے کہ اس
کا اصل دھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے اور کلمہ کفر جاری کرنے پر
اللہ کا حق معنی فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح :- رخصت حقیقہ کی پہلی قسم جو احق اور اقویٰ ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت
کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح
کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصت حقیقہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ
نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے کیوں کہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہر حال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے رک جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کیسے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورت بھی فوت ہو جائے گا اور معنی بھی فوت ہو جائے گا یعنی جب یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورت اور معنی دونوں طرح تلف ہو گیا۔ صورت تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل دھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمہ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کرن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمہ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتیٰ کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص باجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملعی (۲) غیر ملعی۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالحبس، اکراہ بالضرب، اکراہ بآلاف المال۔ ثریعہ اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَإِطْطَاسُ فِي سَرْمَضَانَ آمِي إِذَا الْكُرَّةُ الصَّائِرُ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ عَلَى إِطْطَاسٍ فِي
سَرْمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْإِطْطَاسُ مَعَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ وَهُوَ شَهْرُ دَسَرْمَضَانَ وَالْحَسْرَةُ مَلَا هُمَا
مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّقَ يَفُوتُ سَرْمَضَانَ حَقَّقَ اللَّهُ تَعَالَى بَاقٍ بِالْخَلْفِ.

ترجمہ :- اور رمضان میں مکہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجودیکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضاء) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح :- رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکل فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَأَشْلَاقُ مَالِ الْغَيْرِ أَحَىٰ إِذَا أُمِرَ عَلَىٰ إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ مُخَصَّصًا
لَهُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةَ بِلَا هُمَا مَوْجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ
رَأْسًا وَحَقَّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ :- اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح :- تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکہ کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرَكَ الْخَائِفَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ عَظُمَتْ عَلَىٰ الْمَكْرِهِ أَحَىٰ إِذَا
تَرَكَ الْخَائِفَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلْإِسْلَامِ الْجَائِزِ جَائِزًا لَهُ ذَلِكَ

مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ الْوَعْدُ عَلَى تَوَكُّفِ الْأَمْرِ مَعَ مُوجِبِهِ قَائِمٌ لِأَنَّ حَقَّ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ نَعْمَ بَاقٍ بِإِعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرَكِّ.

ترجمہ :- اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرمہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمت ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔
تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرمہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہو گا حالانکہ یہاں محرم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترک امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْإِحْصَاءِ إِهْرَآمِيٍّ وَكِبْنَانِيَّةٍ الْمَكْرَمَةِ عَلَى إِحْتِرَامِهِمْ يُبَاحُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ نَعْمَ بَاقٍ بِإِدَاءِ الْخُرْمِ وَلَا يَخْلُفُ هَذَا اللَّفْظُ عَنْ إِنْتِشَارِهِ وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيرُهُ إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قَدَّمَ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرَكَ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَى بِإِتِّصَالِ امْتِلَاءِ الْمَكْرَمَةِ كُلِّهَا.

ترجمہ :- اور اس کا احرام پر جنابت کرنا یعنی جیسے مکرمہ کا اپنے احرام پر جنابت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول و ترک الخائف پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرمہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح :- مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالتِ احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محترم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورتِ تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ جنایت کی ضمیر مکروہ کی طرف راجع ہے اور جنایت علی الاحرام، مکروہ کے مقامات میں سے ہے اور ترک الخائف علی نفسه "متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایت کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جاتی تو یہ کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایت علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کر دیا جاتا تو مکروہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَسَأَوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالُ الْغَيْرِ أَمْ كَسَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمُخَصَّصَةِ حَيْثُ
يُرْخَّصُ لَدُنْ سَأَوُلِ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ حَقٌّ يَعْمُرُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مُرْعَى
بِالضَّمَانِ بَعْدَ مَا مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحَرَمَ مَتَّ كِلَاهُمَا مِنْ جُودَانٍ مَعًا۔

ترجمہ :- اور مضطر کا دوسرے کا مال لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیوں کہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح :- رخصت حقیقہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مر جانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کر کے یا چوری کر کے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیوں کہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہو جائے گا اور مالک کا حق بصورتِ ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ أَحَى حُكْمُ هَذَا التَّوَرِ الْأَوَّلِ مِنَ الشَّرْخَصَةِ أَنَّ الْأَحْلَدَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْ لَى
حَتَّى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِي صُورَةِ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ
حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَا لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَعَيَّنَا لَمَالِ الْغَيْرِ
وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ أَتَمَّابِلُ شَهِيدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالشَّرْخَصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلَى
مَا خَشَرْتُ.

ترجمہ :- اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
حتیٰ کہ اگر مکرمہ صبر کر لے اور صورتِ اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی
اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کر دی اسی طرح اگر مکرمہ نے صورتِ خوف میں امر بالمعروف کیا یا مال غیر
نہ لیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز
ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
چنانچہ اگر مکرمہ صبر کر لے یعنی کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہو جائے تو یہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ
کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے اسی طرح مکرمہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا
غیر کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو یہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس
کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جا چکا ہے۔

وَالثَّانِي مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنَّ الْحُكْمَ مَرَّخِي عَنْهُ فَهُوَ آذَانٌ مِنَ الْأَوَّلِ
لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرَّخْصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ
الْحُكْمَ مَرَّخِي عَنْهُ كَانَ غَيْرَ آخِثٍ كَالْمَسَافِرِ أَيْ كَافْطَارِ الْمَسَافِرِ بِرُخْصَةٍ لَهُ
فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شَهْرُ الشَّهْرِ مُوجُودٌ فِي حَقِّهِ لَكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ جُوبُودٌ أَدَاءُ
الصُّومِ مَرَّخِي عَنْهُ إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.

ترجمہ :- رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح
سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بنسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے
کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصتِ حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے
جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفطر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجودِ رمضان اس کے حق

میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی اگلے صوم کا واجب ہونا ایامِ آخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔
 تشریح :- رخصت حقیقہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سببِ محرم کے قیام کے باوجود اس کو مباح
 سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنیٰ ہے کیوں
 کہ سببِ محرم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقہ ہے اور حکم چونکہ مؤخر ہو گیا اسلئے وہ غیر اہم ہے
 جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کئے افطار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرم یعنی وجود
 رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فمن شہد منکم الشهر فليصمه" کا مخاطب
 جس طرح مہینہ ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا "عدۃ من ایام آخر"
 تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام آخر" مسافر کے حق میں
 چونکہ ادائے صوم کا واجب ہونا "عدۃ من ایام آخر" تک مؤخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا
 یا رمضان ختم ہوتے ہی مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ رمضان سے پہلے مر جانے کی صورت میں
 کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ لِلْكَمَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ شَهْرُ رَجَبٍ الشَّهْرُ حَتَّىٰ كَانَ الصَّوْمُ
 فِي السَّفَرِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ
 أَوْلَىٰ لَكَ الْعَصَا أَوْلَىٰ لَكَ الْعَصَا وَقَوْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْيَوْمِ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا
 كَانَ ذَلِكَ مَحْمُولًا عَلَىٰ حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِئِنْ دُرِيَ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تَوَدَّىٰ
 مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهِ عَطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ لِلْكَمَالِ سَبَبٌ فَهُوَ ذَلِيلٌ تَأْنٍ لَلْوُجُودِ
 الْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ وَذَلِكَ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي
 الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَشُرْكَائِهِمْ
 مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ طَائِفَةً مِنَ الْعِبَادَةِ تَحْتَ بَعْدَ ذَلِكَ
 يَحْسَرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْقَامَةِ إِذَا سَرَّاهُ سَائِرُ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَ مَا
 أَحْسَنَ هَذِهِ الدَّقَّةَ لِلْخَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَوَّيْنَاهَا مَرَّةً إِلَّا أَنَّ يَضْعَفُ
 الصَّوْمُ إِسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ الْأَخْذُ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا
 الْعَزِيمَةُ أَوْلَىٰ فِي كُلِّ حِينٍ إِلَّا أَنْ يَضْعَفُ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَىٰ
 بِالِاتِّقَانِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَ الْجِهَادِ أَوْ مَسَاغِلٍ أُخَرٍ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ
 يَمُوتَ آثِمًا۔

ترجمہ :- اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ جو در رمضان ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان ہیں اور حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالت جہاد پر معمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنی کو بھی ادا کرتی ہے یہ عبارت ”لکمال سببہ پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیوں کہ مصیبت جب عام ہوتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالت اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حقیقہ کی یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین ہے ہم نے اس کو بار بار آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے یہ عبارت ”الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ“ سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اس کے ساتھ متعلق ہوں لہذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مریگا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب یعنی وجہ در رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اخاف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے ”اولئک العصاة اولئک العصاة“ یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے ”لیس من البر الصیام فی السفر“ حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔

ہماری طرف سے ان حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر معمول ہیں یعنی جہاد کی حالت میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنف نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت من وجہ رخصت کے معنی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپکو

بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی بھلی معلوم ہوگی۔ الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر اسکا ہوگا دشوار نہ ہوگا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضاء کی تو یہ اس پر دشوار ہوگا کیوں کہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھاپی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اس پر گراں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ وقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے ایک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور کر دے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولیٰ ہوگا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَأَمَّا أَنْتَ تَوَعَّى الْمَجَازِ فَمَا وَضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْإِعْلَالِ أَمْحَى سَقَطَ عَنَّا
وَلَحُشْرَعُ فِي حَقِّ مَا كَانَ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمَحْنِ السَّاقَةِ وَ
الْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ وَالْإِصْرِ هُوَ الشَّدَّةُ وَالْإِعْلَالُ جُمْعُ عَلَى أَمَى الْمَوَاقِفِ
الَّتِي مَتَّكَ الْعُلَّ وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُمَا جَمِيعًا كُنَايَةً عَنِ الْأُمُورِ السَّاقَةِ وَ
لَنْ خَصَّ الْمُفْسِّرُونَ الْبَعْضَ بِالْإِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْإِعْلَالِ وَ ذَلِكَ مِنْهُ
قَطْعُ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَفَرْضُ مَوَاضِعِ التَّجَاسُّدِ وَقِلُّ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ
وَعَدَمُ جَوَازِ الصَّلَاةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمُ التَّطَهُّرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةُ أَكْلِ
الصَّنَائِمِ بَعْدَ التَّوْبِ وَحُرْمَةُ الرُّحَى فِي كَيْلِ سَرْمَضَانَ وَمَنْعُ الطَّبَقَاتِ
عَنْهُمُ بِالذُّبِّ وَكَوْنُ التَّزَكُّوَةِ سُرْبَعِ الْمَالِ وَعَدَمُ صَلَاحِيَّةِ التَّزَكُّوَةِ وَ
الْغَنَائِمِ لِشَيْءٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةُ حَسَنَةِ
يَحْسَنَةِ لَا بِعَشْرِ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوَجُوبُ خَمْسِينَ
صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَحُرْمَةُ الْغَفْوِ عَنِ الْقَصَاصِ وَعَدَمُ مُخَالَطَةِ
الْحَائِضَاتِ فِي آيَاتِهَا وَتَحْرِيمُ الشُّجُورِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ وَ
تَحْرِيمُ السَّبَبِ وَفَرْضَةُ الصَّلَاةِ فِي السَّيْلِ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كَثِيرٌ فَزُفِّعْ كُلُّ
هَذَا عَنْ أَمْتِنَا تَخَفِيفًا وَتَكْرِيمًا فَسَبِّحْ ذَلِكَ مُرْخَصَةً مُجَازًا إِلَّا أَنْ لَمْ يَضِلْ

لَوْ بَيَّنَّ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَلَيْنَا بِهِ أَحْيَانًا آمَنَّا وَعَوَّيْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ أَنْ يَسْمَى نَسْخًا وَإِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رِخْصَةً مُحَاسَنًا مُحْضًا -

ترجمہ :- رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے آئم یعنی پہلی قسم وہ اصرار اور اغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہو گیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شیعوں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصرار کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور اظہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شائع سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصرار اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی جو تھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا غفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط چرمیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن بھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور کریم کے پیش نظر اٹھائے گئے ہیں اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھا گیا ہے کیوں کہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں گے اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض نماز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح :- مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شائع ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطا کر نیوالے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اجبی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں جو تھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مال زکوٰۃ اور مال غنیمت کو اس آٹھ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اترتی ہو

(۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جاتا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایام حرم میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چیزوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن جھلی شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں تہجد نماز کا فرض ہونا اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے مکرم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار رہیں گے اور عند اللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالْتَرَعُ السَّابِغُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مُشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ أَمَّا فِي بَعْضِ
الْمَوَاضِعِ سِرِّي مَوْضِعِ الشَّرْحَةِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّ لِمُسَبِّحٍ فِي مَوْضِعِ الشَّرْحَةِ
كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ بَقِيَ فِي مَوْضِعِ آخِرِ كَلَامٍ أَنْقَضَ فِي
الْمَجَازِ يَتَرَفَعُونَ شَيْبًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ
مُسَامَحَةٌ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ كَسَقُوطِ الْكَمَالِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ لِيُؤْتِيَ قَرِينَهُ
وَيُطَابِقَ أَصْلَهُ لَكِنَّهُ عَنِ الْحَاصِلِ تَخْفِيفًا فَهُوَ عِنْدَنَا مَرْخُصَةٌ إِسْقَاطُ لَدَيْجُرِ الْعَلِ
بَعْدَ يَمِينِهَا وَعِنْدَ السَّابِغِ مَرْخُصَةٌ تَرَفِيعُ وَالْأَوَّلَى الْإِكْمَالُ يَقُولُ لَهُ تَعْمُ وَإِذَا
ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ
أَنْ يَفْتِكِرُوا الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى الْقَصْرِ بِالْخُوفِ وَبَقِيَ فِيهِ الْجُنَاحُ فَعَلِمْنَا أَنَّ
الْأَوَّلَى هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ
اللَّهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ هَلْ هَذَا صَدَقَةٌ تَصِلُكَ اللَّهُ تَعَالَى
عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ مِمَّا صَدَقَتْهُ وَالصَّدَقَةُ بِهَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيقُ
إِسْقَاطُ مَحْضٍ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدُ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلَّى الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنْ
الْحَيَاةِ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدُ وَإِنْ كَانَ الْمُضْطَرُّ مِنْ لَدُنْهُ طَاعَةً فَمِنْ لَدُنْهُ طَاعَةً وَهُوَ
اللَّهُ تَعَالَى أَوَّلَى بِأَنْ لَا يَمُودَ وَأَمَّا فِي الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّمَا هُوَ لِطَبِيبٍ أَنْفُسُهُمْ لَا تَهْمُ
كَأَنَّهُ مَظَنَّةٌ أَنْ يَخْطُرُوا بِأَيْبَالِهِمْ أَنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ وَبِهِ عَلَيْهِمْ أَنْ قِيدَ
الْخُوفِ أَيْضًا إِنْ تَقَاتَى لَا مَوْفُوعًا عَلَيْهِ الْقَصْرِ.

ترجمہ :- چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہذا یہ قسم ، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامتہ ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہو جائے اور اپنی اصل کے مطابق ہو جائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کر دیا پس قصر صلاۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمال صلاۃ ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کر دو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اس میں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون و محفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تمہلیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولی قصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کرینو الا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ سختی ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح :- مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضع رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہر حال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالت سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامتہ ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر" یعنی جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد

میں آنے والے قول "و سقوط حرمة الحرمہ" کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا۔ لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ خصیت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ آسانی کے لئے رخصت ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن انظار کی رخصت دیدی گئی ہے لہذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کرنے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاۃ ان خفتم ان یفتکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مومن و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسولؐ نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہذا اس کو قبول کرو، دیکھئے اللہ کے رسولؐ نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیائے مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرینو والا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسَقَطَ حُرْمَةُ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُسْرِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمُتَتْ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَانَ قِيلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ إِلَّا حَالَ الضَّرُورَةِ فَإِنَّ لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَكُونُ آثِمًا بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَإِنَّ زَيْنَ دَكَّرَ فِيهِ الْإِسْتِثْنَاءَ أَيْضًا يَقُولُ الْأَمْنُ الْكِبَرُ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ لَكِنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ أَوِ الْعَذَابِ إِذَا التَّقْدِيرُ مِنْ كَفَرٍ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ فَعَلِمَهُ غَضَبُكَ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الْأَمْنُ الْكِبَرُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُونُسَ وَ الشَّافِعِيِّ أَنَّكَ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُؤْخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبْلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ذَلِكَ إِطْلَاقُ الْمُعْفَرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمُعْفَرَةِ بِاعْتِبَارِ الْإِضْطِرَّارِ الْمُرْخَصِ لِلتَّنَاقُلِ يَكُونُ بِالْإِجْتِهَادِ وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَاقُلُ شَرِئًا عَلَى قُدْرَةِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ مِنَ ابْتِلَاءِ بَهْلَةٍ الْمُخَصَّصَةِ تُعَسَّرُ عَلَيْهِ سَرِيعَةُ قُدْرَةِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْجَوَابِ تَنْظِيرُهَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ كُلَّ حَرَامٍ مَا فَشَرِبَ حَرَمَ أَحَالَ الْإِضْطِرَّارِ فَعِنْدَهُمَا يَحْتَسُّ وَعِنْدَنَا لَا.

ترجمہ :- شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور کمرہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "الاما اضطررتم الیه" اس کے قول "ما حرم علیکم" سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمہ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی اگرچہ استثناء کا ذکر "الامن اکره وقلبه مطمئن بالایمان" کے ذریعہ آچکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیوں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطراب جو تنادل کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تنادل ضرورت سے ناسد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطراب کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا۔

تشریح :- رخصت کی جو قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگرچہ غیر مضطر اور غیر مکروہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکروہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فصل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم" میں "الا ما اضطررتم" ما حرّم علیکم سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطراب اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکروہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیوں کہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الامن اکروہ وقلوب مطمئن بالايمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعظیم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکروہ وقلوب مطمئن بالايمان یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکروہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجر ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطراب اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھانی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”مَنْ اضْطَرَّ بِرَبِّهِ وَلَا عَادَ فَلَا نَمَ عَلَيْهِ“ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطراب جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول دکھانا ضرورت سے زیادہ ہو کیوں کہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہذا اگر ضرورت سے نالہ کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”ان اللہ غفور رحیم“۔

شارح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”واللہ لا اکل حراما“ بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطراب میں شراب پی لی تو ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص حانت ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اضطراب کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا کیوں کہ ہمارے نزدیک اضطراب کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسَقُوطُ غَسَلِ الرَّجُلِ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنْ اسْتَبَسَرَ الْقَدَمَ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ
سِرَائَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ سَرَّ إِلَى
بِالْمَسْحِ فَلَا يَشْرَعُ الْغُسْلُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ الْأَيْسِ
وَهَذَا عَلَى بَرَوَايَةِ الْأَكْثَرِ لِلْيَمِينِ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنَّ نَزْعَ
الْخُفِّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسْلَ الرَّجُلِ يَكُونُ مَاجُوزًا۔

ترجمہ :- اور مدت مسح میں غسل رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ طاهر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے نازل ہو گیا لہذا اس مدت میں غسل رجل مشروط نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر الابس کے حق میں باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحب ہدایہ تو انھوں نے کہا کہ اگر مدت مسح میں

موزہ نکال کر پیر دھو ڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔
تشریح :- یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَ هَآبِيَانِ أَسْبَابَهَا بِهَذَا التَّعَرُّفِ
إِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوَّلِيُّ أَنْ يَدَّكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ
الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّرْصِيعِ فَقَالَ فَصَلُّ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ
بِأَسْمَائِهَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوقِفًا أَوْ مُطْلَقًا مُوسَّعًا أَوْ مُضَيِّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ
الْاَمْرِ الشَّرْعِيِّ أَوْ الْحُسْنِيِّ أَوْ قَبِيحِ الْعَيْنِ أَوْ لَغَوِيٍّ وَنَحْوِ ذَلِكَ لِطَلَبِ
الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ أَلَمْ يَأْدُ بِالْاَحْكَامِ الْمُحْكَمَةِ مِنْهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا
لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ أَعْمَرُ مَنْ أَنْ يَسْكُنَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَيْفٍ وَلَهَا أَسْبَابُ
تُصَافُ إِلَيْهَا أَمَّا عِلَلُ شَرْعِيَّةٍ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَأَنَّ
كَانَ الْمَوْزِعُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ سُدُورِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتُ
وَمِلْكُ الْمَالِ وَأَيَّامُ الشَّهْرِ وَمَضَانُ وَالرَّأْسُ الَّذِي يَمُوتُ وَبَنِي عَلَيْهِ وَالْبَيْتُ
وَالْأَخْرُضُ النَّامِيَّةُ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَبِالصَّلَوةِ وَتَعْلُقِ الْبُعَاءِ الْمَقْدُودِ
بِالتَّعَاطِي هَذِهِ كُلُّهَا أَسْبَابُ۔

ترجمہ :- اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد اس موقع کی
مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کر دیا۔ تاکہ فخر الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان
اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں لاتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف
نے فرمایا "فصل" امر و نہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق
ہونا اور نہی کا امر شرعی یا امور حسیہ سے ہونا یا بیع عینہ یا غیرہ ہونا اور ان کے علاوہ احکام مشروعہ
کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں
اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں
جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے
اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا،
ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھانا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ
کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین

سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف - احکام مشرودہ سے فراغت کے بعد ان کے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ امر و نہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشرودہ کی طلب کیلئے ہیں۔ امر کے اقسام مثلاً امر کا وقت ہونا، مطلق ہونا، موسع ہونا، مضیق ہونا، اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، اور حشیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کے ساتھ امر و نہی احکام مشرودہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب و علل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔

مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھانا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقہ نامی ہونا یا تقدیر نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا۔ یہ سب اسباب ہیں ان کے مستببات اور احکام کا بیان اگلی سطروں میں ہے۔

ثُمَّ مَشَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبِّبَاتِ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمَرْتَّبِ فَقَالَ لِلْإِيْمَانِ هَذَا مُسَبِّبٌ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَإِنَّ الْإِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ كَمَا قَالَ أَغْرَأِي أَلْبَعْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَأَشَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيرِ فَسَمَاءُ ذَاتِ أَبْرَاجٍ وَأَرْضُ ذَاتِ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ وَالصَّلَاةُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ وَجُزْءُ الصَّلَاةِ بِالْإِجَابِ اللَّهُ تَعَالَى فِي هَذَا الْوَقْتِ وَالْإِجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَأَقْبِمِ الْوَقْتَ مَعًا مَهْ

وَالشَّرَكَاةُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى مَلَكَ الْمَالِ فَإِنَّ الْمَالَ السَّامِيَ الْخَوَلَى الَّذِي هُوَ ابْنُ
عَلَى قَدَرِ الْحَاجَةِ سَبَبٌ وَجُوبُهَا وَالصَّوْمُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِأَيَّامِ شَهْرِ مَضَانَ
فَإِنَّ وَجُوبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ مَضَانَ بِدَلِيلِ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِ وَتَكْرُرُهُ بِتَكْرُرِهِ
لَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْرَجَ الْكَيْلَ عَنِ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ فَتَحَقَّقَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَتْ
الْفِطْرُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَسْلَى عَلَيْهِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لَوْجُوبِ
هَذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْأَصْلُ فِي ذَلِكَ هُوَ رَأْسُهُ فَإِنَّهُ يَمُونُهُ وَيَسْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ
أَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيدُهُ فَإِنَّهُ يَمُونُهُمْ وَيَسْلَى عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الرُّوحَةِ
وَالْأَوْلَادِ الْكِبَارِ فَإِنَّهُ لَا يَسْلَى عَلَيْهِمْ وَالْحَجَّ نَاطِرٌ إِلَى الْبَيْتِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ
وَجُوبِ الْحَجِّ وَلِهَذَا لَمْ يَتَكْرَّرْ فِي الْعُمْرِ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطٌ
وَضَرْفَةٌ وَالْعُمْرُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا فَإِنَّهُ
إِذَا حَدَّثَ الْخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا يَجِبُ الْعُمْرُ وَسَقَطَ إِذَا أَصْطَلَمَتْ
الرَّيْعُ آفَةٌ وَيَتَكْرَّرُ الْوَجُوبُ بِتَكْرُرِ الْمَاءِ وَالْخِرَاجِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى قَوْلِهِ
أَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالْمُكِنِّ مِنَ الرِّعَاةِ
سَبَبٌ لِلْخِرَاجِ سَوَاءً نَزَرَ عَنْهَا أَوْ عَظَّمَهَا وَهُوَ الْأَكْبَرُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَكِّلِ
فِي الدُّنْيَا وَالظُّهْمَانَةُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبٌ
وَجُوبِ الظُّهْمَانَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْعُمِّيَّةِ وَالصُّغْرَى وَالْكِبْرَى كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ
سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبُقْعَاءِ الْمُقْدُورِ فَإِنَّهُ لَهَا
حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى بِبُقْعَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَبْقَى
مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَمَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَ
نِكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهَذَا الْجَنْسِ بِالشَّرِّ الَّذِي عَلِمَ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبُقْعَاءِ الْمُقْدُورِ
بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتُهَا وَهَذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ
بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِذَوْنِ مُعَامَلَةٍ وَ
نِكَاحٍ لِأَنَّ خَلْقَهُمْ كَذَلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ.

ترجمہ و تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب ایمان کے مسببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ایمان۔ حدوث عالم کا سبب ہے اور حدوث عالم اس کا سبب ہے کیوں کہ خدا نے کار ساز پر ایمان لانا صرف حدوث عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

اسلئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیسا کہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی میسگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشا نہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ بروجوں والا آسمان اور درڑوں والی زمین لطیف و خیر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہر حال حدوث عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا سبب ہے۔ نماز، وقت کا سبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوب صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقتہً تو واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب چونکہ ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دیدیا گیا۔ زکوٰۃ، یہ ملک مال کا سبب ہے کیوں کہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گذر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ روزہ۔ یہ وجوب رمضان کا سبب ہے کیوں کہ وجوب رمضان، وجوب صوم کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صوم، رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا نکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا عمل بننے سے خارج کر دیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی تعین ہوں گے۔ صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا سبب ہے جس کی یہ شخص پر ورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیوں کہ یہ رأس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا رأس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد اور غلاموں کا رأس ہے کیوں کہ متصدق ان سب کا بھی ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے بخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیوں کہ متصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ حج، یہ بیت اللہ کا سبب ہے کیوں کہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقت حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔ عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا سبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت ہو تحقیقا ہو یعنی حقیقتہً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونیکا سبب ہے چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقا ہوگی تو عشر درمیں حصہ واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آنت نے برباد کر دیا تو عشر ساقط ہو جائیگا اور عشر کا وجوب پیداوار کے تکرار سے مکر ہوگا۔ خراج، یہ ارض نامیہ تقدیر کا سبب ہے کیونکہ زمین میں تقدیر قوت نو کا ہونا خراج واجب ہونیکا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو نو نہیں بیکار چھوڑے رکھے۔ شارح کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب ہے جو دنیا میں گھسار مٹلے ہے۔ طہارت، نماز کا سبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوب طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارت حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو جیسا کہ وقت نماز کا سبب ہے معاملات، یہ تعلق البقائے المقدور کا سبب ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی وسیع وغیرہ مہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد و تناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقائے مقدور کا تعلق بالتعالیٰ ہی معاملات اور لان کی مشروعیت کا سبب ہے اور یہ چیز

انسان کیساتھ مخصوص ہے، برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی نصرت اسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَرَكْتُ وَ الشَّرَّ الْمَرْبِّ بَيْنَ اسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَمُسَبِّبَاتِهَا وَ بَقِيَّتِ الْعُقُوبَاتِ وَ شَبَّهَهَا فَبَيَّنَّا بِقَوْلِهِ وَ اسْبَابِ الْعُقُوبَاتِ وَ الْحُدُودِ وَ الْفَكَرَاتِ مَا مَسَّبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَ زَنًا وَ سَرِقَةٍ وَ أَمْرٍ دَائِرَ بَيْنِ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ فَالْعُقُوبَاتُ أَعْمَرُ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا تَشْمَلُ الْقِصَاصَ أَيْضًا وَ الْفَكَرَةَ كَوْنُهَا آخِرُ فَسَبَّبَ الْقِصَاصُ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَ سَبَّبَ حَدَّ الزَّانِ هُوَ الزَّانَا وَ سَبَّبَ قَطْعَ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَ سَبَّبَ الْفَكَرَةَ هُوَ أَمْرُ دَائِرَ بَيْنِ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوبَةِ فَسَبَّبَهَا لِأَنَّهَا أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَائِرَ بَيْنِ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ لِيَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَ الْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحَضَرِ كَالْقَتْلِ خَطَأً فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ رَمَى إِلَى الصُّدِّ وَ هُوَ مُبَاحٌ وَ مِنْ حَيْثُ تَوَكَّلَ التَّثَبُّتُ مُحْظُورٌ لِأَنَّهُ قَدْ أَصَابَ آدَمِيًّا وَ اسْتَلَفَهُ فَتَجَبَّ فِيهِ الْفَكَرَةُ وَ الْإِفْطَارُ عَمْدًا فِي سَرِّ مَضَانٍ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ إِيْتِصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِلْمَالِكِ وَ مُحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ جَانِيٌّ عَلَى الصُّورِ الْمَشْرُوعِ فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْفَكَرَةِ وَ إِنَّمَا يُعْرِفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَضَمُّنِهِ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمَ قَبْلَهُ أَمْ إِنَّمَا يُعْرِفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ الْيَدِي وَ تَعْلُفَتِهِ بِهِ فَالْمُسْتَوْبِ إِلَيْهِ وَ الْمُتَعَلِّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمُسْتَوْبِ وَ الْمُتَعَلِّقُ الْبَيِّنَةُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَ تَعْلُفَتِهِ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبِّبًا لَهُ وَ حَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ وَ حَبَّ يَرُدُّ عَلَيْنَا أَنْتُمْ رُبَّمَا أَصْفَعْتُمْ إِلَى الشَّرْطِ فَلَيْفَ يَطْرُقُ هَذَا فَقَالَ وَ إِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَتِ الْفِطْرَةُ وَ حَجَبَتِ الْأَسْلَاحُ فَإِنَّ الْفِطْرَةَ وَ هُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَ السَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الدِّمِيُّ يَوْمُهُ وَ يَلْقَى عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا۔

ترجمہ و تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر ہونا چاہیگا، البتہ عقوبات اور ان کے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو مانعت اور اباحت کے درمیان راہ نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں

کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیوں کہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حد زنا کا سبب ہے اور قطعید کا سبب سترہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حد السرقہ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ جزئہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت مانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر بھینکنے کا نام ہے جو مباح ہے اور ترک احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہذا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمد افطار کرنا۔ یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی ملوکہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کے پہچانے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تاکہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف، مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کسب فلان۔ یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات اخاف نے شرط کی طرف بھی مضاف کی ہے لہذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ ستر ہے جس کا مقصد کفیل اور ذمہ دار ہونا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت الستر ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَسَنَاقْبِلُ مَا أَنْتَ الْكَامِلُ الْمَبْعُ الْحَلِيمُ وَتَبَّ عَلَيْنَا أَنْتَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى
آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ •

جمیل احمد
۲ رذی الحجہ ۱۴۱۱ھ
یوم شنبہ

علمی و دینی مطبوعات

تفسیر ابن کثیر اردو۔ کال ۵ جلد جلد	تفسیر حلالین کلاں (عربی) جلد	قرآن مجید مترجم شیخ البندہ کلاں سائر
تفسیر اشاعرہ اردو جلد	مصحح سناری عربی کال ۱ جلد گیزر جلد	ازالۃ الغبار مترجم کال درجہ گیزر کال
موطا امام مالک مترجم۔ کال جلد	مصحح سلم عربی کال ۲ جلد۔ گیزر جلد	امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذین جلد
تفسیر حقائق۔ کال ۵ جلد جلد	سنن النسائی عربی۔ کال جلد	تہذیب العقائد ترجمہ و شرح عقائد نسفی
ترغی و ترہیب شریف مترجم۔ کال ۲ جلد جلد	مشکوٰۃ شریف عربی	توضیح التہذیب شرح شرح التہذیب
بلوغ الرام۔ مترجم جلد گیزر کال دار	موطا امام محمد۔ عربی۔ گیزر جلد	سلعۃ القربانی توضیح شرح النجاشی (اردو)
علوم القرآن۔ مصبی صالح۔ اردو۔ جلد	المعارف: ابن قتیبہ (عربی) جلد	کتاب الصلوٰۃ: امام احمد بن حنبل (اردو)
علوم الصحیحہ۔ مصبی صالح۔ اردو۔ جلد	المجلد والمجلد فی الاحکام الحدیثہ عربی جلد	مختصر شعب الایمان (اردو)
جنت کی کنہی	شرح الفقہ الاکبر ذوالاہل المتفق۔ عربی	العلقات السبع مترجم: تاجی سجادین
دوزخ کا کھٹکا	خلاصہ کیدانی۔ (عربی فارسی) گیزر	اسباب زوال امت: امیر شکیب ارسلان
جنت کا منظر	کافیہ مع حل ترکیب	ریاض الصالحین (مترجم)
دوستی یا بد دوستی	الرسالۃ المستطرفہ: الحنفی (عربی) جلد	نماز مترجم (مکسی)۔ گیزر
حکایات اولیاء جلد	الفوائد البیہ فی تراجم النبی (عربی) جلد	جہنم محشی۔ مترجم
حیات الصالحین۔ کال ۲ جلد جلد	حاشیہ الطحاوی علی مرقاۃ المفاتیح۔ جلد	نگارستان محشی۔ مترجم
شرح ائمہ عالمی مترجم	مفید الطالبین	بہار بوستان (اردو شرح بوستان)
ارشاد العرف	زاد الطالبین (عربی) محشی	بہار بوستان (اردو شرح گلستان)
تذکرہ مصنفین درس نظامی	مجموعہ تحفہ میر محشی	پند نامہ عطار فارسی۔ مترجم
علم الصیغہ	کافیہ (عربی) محشی	پنج کتاب فارسی جلد
کیسائے سعادت اردو جلد	العقیدۃ الطحاویہ	عزیز المبتدی اردو ترجمہ میزان العرف
امام ابن ماجہ اور علم حدیث جلد	مرقات مع المرات (منطق) گیزر مکسی	علم الصرف اولین و آخرین کال
اصطلاحات الفنون مع تذکرہ المؤلفین	میزان الصرف	صرف بہائی
عالم برزخ۔ (پلاٹک کور)	ہدایہ اولین۔ گیزر۔ جلد	فارسی بولی چال (مہر نازسی)
قصص القرآن۔ مکمل ۲ جلد جلد	ہدایہ آخرین۔ گیزر۔ جلد	ہدیہ صغیر اردو شرح نحو میر
مسلمان غازی و مسلمان نبوی جلد	ہدایہ النحو۔ گیزر	الفوز الکبیر عربی۔ اردو ترجمہ
حیات امام احمد بن حنبل جلد	نزهۃ النظار۔ البحر والناس تذکرہ العلماء	نور الایضاح عربی۔ اردو ترجمہ و شرح
اسلامی مذاہب جلد	نقشۃ العرب	عربی کا معلم۔ کال ۳ حصے

قدیمی کتب خانہ۔ مقابل آرام باغ کراچی